

SOMMAIRE

SOCIALISME ET RELIGION

Pages

ACTES DU 5^e COLLOQUE D'HISTOIRE
DE LA FACULTÉ DES LETTRES D'AIX-EN-PROVENCE

Jean VIDALENC. <i>Les techniques de la propagande saint-simonienne à la fin de 1831</i>	3
Paul LEUILLIOT. <i>Socialisme et religion en Alsace dans la première moitié du XIX^e siècle : le docteur Paul Curie à Mulhouse</i>	21
Pierre GUIRAL. <i>Notes sur l'anticléricalisme des Saint-Simoniens</i>	31
Jacques DROZ. <i>Victor-Aimé Huber : un conservateur social du milieu du XIX^e siècle</i>	41
Claude MESLIAND. <i>Contribution à l'étude de l'anticléricalisme à Pertuis de 1871 à 1914</i>	49
René RÉMOND. <i>Les catholiques et le Front Populaire (1936-1937)</i>	63

*
**

MÉMOIRES

Henri DESROCHE. <i>Athéisme et socialisme dans le marxisme classique. K. Marx - F. Engels</i>	71
Emile POULAT. <i>Socialisme et anticléricalisme. Une enquête socialiste internationale (1902-1903)</i>	109

*
**

NOTES ET DOCUMENTS

Jean-Paul CHARNAY. <i>Le marxisme et l'Islam. Essai de bibliographie</i>	133
--	-----

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

Bulletin des périodiques	147
Bulletin des ouvrages	160

LES TECHNIQUES DE LA PROPAGANDE SAINT-SIMONIENNE A LA FIN DE 1831

LE groupe des saint-simoniens présente parmi les premiers doctrinaires socialistes une originalité indéniable ; certes, ils ne furent pas les seuls de ces hommes, parfois qualifiés d'utopistes, à avoir tenté presque immédiatement une mise en pratique de leurs idées, mais ils furent les premiers en date, et aussi les seuls qui aient obtenu des résultats assez effectifs pour amener une répression gouvernementale. Il est évident, d'autre part, que les conditions même des débuts de la propagande des idées saint-simoniennes présentent une originalité particulière, puisque le théoricien premier avait disparu depuis plusieurs années lorsque ses disciples donnèrent à la diffusion de la doctrine un rayonnement et une efficacité indéniables, sans qu'on puisse très bien discerner, à vrai dire, ce qui relève des seuls textes de Saint-Simon ou de l'interprétation et des développements qu'en avaient tirés ses premiers fidèles. Il serait encore plus incertain de distinguer dans cette curieuse extension doctrinale et territoriale du saint-simonisme ce qui relève de la pensée du maître, connue pour ses disciples directs non seulement par ses écrits mais aussi par son enseignement oral, et ce qui découle de leurs interprétations ou de leurs vues personnelles, puisque le schisme saint-simonien qui se produisit à l'automne 1831 vit, conformément aux règles les plus permanentes de la discussion théologique, les deux camps s'accuser réciproquement de trahir la véritable pensée du fondateur. Il ne faut pas en effet perdre de vue que le saint-simonisme a été présenté un moment moins comme une simple doctrine de progrès social que comme une religion nouvelle ; et il est certain que cet aspect de l'action des saint-simoniens parut assez inquiétant aux autorités pour amener des poursuites judiciaires destinées en premier lieu, on peut le croire, à défendre les cultes légalement reconnus contre une rivalité dangereuse. Cet aspect religieux contribua assurément à la propagation du saint-simonisme, et il donna aussi à ses méthodes des caractères propres autant que des résultats originaux, contribuant à la richesse, à la variété, et aussi au succès d'une propagande remarquablement diverse.

Comme la plupart des religions à leur début, le saint-simonisme posait en principe qu'il était destiné à remplacer les anciennes, disqualifiées aux yeux des fidèles et de la divinité pour avoir manqué le but auquel elles étaient destinées. Le fait nouveau était la conception de son rôle qu'affirmait avoir la religion nouvelle : conduire l'humanité vers le but délaissé par le christianisme sous toutes ses formes, l'amélioration du sort de tous les hommes, à commencer par les plus

misérables et aussi les plus nombreux. Le problème était de les atteindre, et les saint-simoniens estimaient qu'une propagande devait se faire de la façon la plus complète, la plus totale possible, par le sentiment en employant les artistes, par la raison en utilisant les savants, par les actes enfin en recourant aux industriels. Cette idée préalable, exprimée dans de nombreux textes saint-simoniens explique sans doute la variété des moyens d'une action persévérante et dynamique, facilitée, d'ailleurs, par les circonstances.

L'échec décevant des tentatives proprement politiques depuis plus d'un demi siècle, l'effondrement de l'Empire puis de la Restauration, les prudences et les calculs de la Monarchie de Juillet à ses débuts n'avaient rien de ce qu'il fallait pour satisfaire la soif d'absolu d'une jeunesse romantique ; les insuffisances des doctrines traditionnelles en face de l'évolution d'une société connaissant, avec la vulgarisation progressive de la machine à vapeur, sa révolution industrielle, devaient également attirer vers les solutions proposées par les saint-simoniens tous ceux qui comprenaient la disparition progressive mais inéluctable de l'ancienne organisation économique. Les insuffisances des théologiens, demeurés presque tous à l'examen des problèmes avec les préoccupations, les méthodes, et, ce qui est plus grave, les connaissances générales du milieu du XVIII^e siècle, facilitaient de leur côté l'apparition d'une religion nouvelle mieux adaptée aux soucis des hommes du XIX^e siècle, leur proposant, selon l'usage, une réponse à toutes les questions. Il est d'autre part certain que la révolution de 1830 en elle-même semblait annoncer un renouveau qui devait tendre à se matérialiser dans tous les domaines, en particulier dans celui de l'idéologie. Les opposants des années antérieures, qui ne se satisfaisaient pas de la seule révision de la Charte et du retour au drapeau tricolore, devaient souvent penser à l'appoint que les cultes révolutionnaires avaient en leur temps apporté au gouvernement républicain : si bien que les tentatives des saint-simoniens devaient trouver un terrain sinon toujours favorable tout au moins plus réceptif dans son ensemble que ne permettrait de le penser la vue un peu sommaire d'une « France bourgeoise » c'est-à-dire pensant basement, selon la définition de Flaubert, d'une Monarchie de Juillet gouvernant un pays légal endormi dans son égoïsme et un pays réel. Leurs méthodes et leurs résultats à la fin de 1831, après une année de propagande, suffiraient à en témoigner.

I

La propagande devait encore, dès qu'on voulait atteindre les masses, utiliser les méthodes utilisées depuis des millénaires par tous les fondateurs de groupements, qu'ils fussent politiques, sociaux ou religieux. Les discours, les prédications, *l'enseignement oral* de la doctrine tenaient encore une place considérable dans une France où les illettrés formaient encore la majorité de la population tant ouvrière que rurale.

Le foyer de la religion saint-simonienne était Paris et il est en conséquence normal que l'effort ait été particulièrement grand dans la capitale. Pendant les derniers mois de 1831 on y comptait neuf séances d'instruction saint-simonienne, dont cinq à huit heures du soir, deux le lundi, une le mercredi et deux le samedi, dispersées dans les trois locaux de la rue Taranne, de la rue Monsigny et de l'Athénée Sorbonne, auquel se substitua celui de la rue Taitbout pour l'enseignement central. Deux autres séances avaient lieu le dimanche après-midi, rue Taitbout et à l'Athénée Sorbonne ; une huitième instruction était donnée salle Taitbout le jeudi à 16 heures, destinée à de futurs propagandistes, recrutés, semble-t-il, surtout dans les milieux intellectuels et dans les professions libérales, où l'on traitait de

l'histoire, de l'industrie, des vues de la doctrine sur la science, la législation, la hiérarchie, la famille, les beaux arts. Un dernier enseignement, le mardi après-midi, était fait en langue italienne à l'usage des nombreux étrangers réfugiés en France après l'échec des révolutions libérales. Il n'est pas sans intérêt d'observer que l'enseignement du lundi soir rue Monsigny s'adressait expressément « à un nombre assez borné d'ouvriers membres du degré préparatoire. Il a particulièrement pour objet de mettre quelques-uns d'entre eux en état de prendre part à de grands enseignements pour les ouvriers, qui ne tarderont pas à être fondés » (1). Les saint-simoniens n'avaient pas attendu la formation complète des propagandistes pour s'adresser aux milieux ouvriers de la capitale : le rapport d'Henri Fournel et de Claire Bazard estimait que le degré des ouvriers comptait au début de septembre 220 fidèles, dont 100 femmes, appartenant à 54 professions différentes, parmi lesquels 19 maîtres et ouvriers tailleurs, 16 imprimeurs et compositeurs, 14 ébénistes et 10 cordonniers, auxquels il fallait ajouter 3 à 400 catéchumènes. Un mois plus tard, il comptait 330 ouvriers saint-simoniens, dont 220 hommes et 110 femmes ; 150 enfants et 1 510 auditeurs complétaient les effectifs ouvriers touchés par la propagande à Paris (2). L'affluence était telle rue de l'Athénée qu'on en arrivait à envisager l'ouverture des portes à une heure moins avancée. Tout n'était d'ailleurs pas facile dans cette propagande, mais il est révélateur de voir que les saint-simoniens ne se dissimulaient pas leurs difficultés, et les évoquaient franchement dans le *Globe*. Les enseignements de l'Athénée avaient d'abord été prévus pour les étudiants du Quartier Latin, et ce fut seulement pendant les vacances que les ouvriers du Quartier prirent l'habitude de s'y rendre de plus en plus nombreux. Il fallait évidemment employer un langage différent avec un auditoire dont les préoccupations et mêmes les mots n'étaient pas les mêmes ; certains avaient manifesté leur mécontentement devant des explications relevant plus d'un cours d'économie politique au collège de France — il n'en était pas encore question dans aucune faculté — que d'une propagande populaire. Il est cependant révélateur de voir que les saint-simoniens ne firent pas de concession à la facilité et terminèrent le cycle des conférences prévues pour leurs premiers auditeurs, dont il demeurerait un nombre appréciable dans l'auditoire, avant de reprendre une nouvelle série de conférences mieux adaptées aux soucis et aux besoins des nouveaux venus.

L'effort des saint-simoniens pour se créer une audience dans les milieux ouvriers était d'autre part considérable ; ils ne se contentaient pas de s'affirmer comme le « parti politique des travailleurs » dans nombre de publications, ils organisaient des services d'assistance sociale et des communautés ouvrières avec un souci de méthode et un encadrement, également remarquables pour l'époque, par lesquels ils anticipaient sur toutes les autres formations politiques ou sociales. C'est ainsi qu'ils avaient chargé parmi leurs adhérents un pharmacien et un médecin pour chacun des douze arrondissements de Paris d'organiser un véritable service d'aide sanitaire dans les milieux ouvriers, et qu'ils avaient même prévu en cas de besoin le recours à deux chirurgiens (3).

Il était encore plus révélateur de voir qu'ils avaient créé deux maisons d'association, l'une rue Popincourt, l'autre rue de la Tour-d'Auvergne, dans des quartiers populaires ; chacune était contrôlée par trois saint-simoniens, dont une femme, qui s'occupaient à la fois de la marche matérielle et de l'instruction des

(1) En général, sauf indication contraire, les renseignements utilisés sont extraits du *Globe* (ici du numéro du 3 septembre 1831). La seule indication numérique précise concerne les 4 à 500 auditeurs de l'enseignement donné le mercredi soir à l'Athénée.

(2) *Globe*, 13 octobre 1831.

(3) *Ibid.*, 14 octobre 1831.

habitants ; ils organisaient la diffusion du *Globe*, et aussi l'éducation des enfants des vingt-cinq familles ainsi regroupées dans les maisons saint-simoniennes ; la meilleure preuve du succès de cette forme de propagande est apportée par l'insuffisance des locaux devant les demandes émanant de 600 postulants (4). Toutefois, il est curieux de voir qu'un observateur souvent perspicace, Louis Blanc, ne mentionne pas cet aspect du saint-simonisme au début de la Monarchie de Juillet ; peut-être, il est vrai, ne tenait-il pas à rappeler ces réalisations pratiques qui dépassaient de très loin tout ce qu'il avait envisagé dans ses projets d'ateliers nationaux et montraient que d'autres que lui avaient eu le souci d'une amélioration directe des conditions de vie de la classe ouvrière. Par contre, il n'avait pu passer sous silence l'ambiance des grandes assemblées de la rue Taitbout :

« Autour d'une vaste salle, sous un toit de verre, tournaient trois étages de loges. Devant un amphithéâtre, dont une foule empressée couvrait dès midi tous les dimanches les banquettes rouges, se plaçaient sur trois rangs des hommes sérieux et jeunes vêtus de bleu et parmi lesquels figuraient quelques dames en robes blanches et en écharpes violettes. Bientôt paraissaient, conduisant le prédicateur, les deux Pères suprêmes, MM. Bazard et Enfantin. A leur aspect, les disciples se levaient avec attendrissement ; il se faisait parmi les spectateurs un grand silence plein de recueillement ou d'ironie et l'orateur commençait. Beaucoup l'écoutaient d'abord avec le sourire sur les lèvres et la raillerie dans les yeux ; mais quand il avait parlé c'était dans toute l'assemblée un étonnement mêlé d'admiration ; les plus sceptiques ne pouvaient se défendre d'une longue préoccupation ou d'une émotion secrète. Et tout tendait à rendre cette propagande active, irrésistible. La famille, établie rue Monsigny était comme un double foyer qui avait la double vertu d'attirer et de rayonner... » (5).

Les saint-simoniens de la capitale n'étaient pas les seuls à agir pour la propagation de la doctrine et il y en avait en province dès la fin de 1831. Certes il y avait parfois des difficultés, des découragements, et c'est ainsi que si le *Globe* parle avec enthousiasme des résultats obtenus à Lyon dès les premiers mois de 1831, par contre un dirigeant local se plaignait encore au mois d'octobre du petit nombre des fidèles de la nouvelle église (6). Il est vrai que, par une sorte de compensation, les éléments lyonnais allaient être parmi les plus longtemps attachés au saint-simonisme (7). L'église de Montpellier était également apparue au début de l'année, mais sa prédication ne s'adressait guère qu'à des bourgeois. Celle de Toulouse au contraire savait varier ses méthodes, associant à des controverses publiques avec des membres de l'université un enseignement réservé aux ouvriers (8). Un effort analogue semble avoir été fait à Mulhouse où devait exister par la suite des écoles populaires dont les cours « étaient ouverts et terminés par le chant des hymnes saint-simoniens » (9).

La même dualité d'action se manifestait dans l'organisation des missions

(4) *Globe*, 6 octobre 1831.

(5) Louis BLANC, *Histoire de Dix Ans*, tome I, p. 448. Les pages que l'auteur consacre à l'évolution de la doctrine saint-simonienne témoignent par ailleurs le plus souvent d'un souci de relever toutes les insuffisances doctrinales et toutes les contradictions des disciples d'Enfantin qu'il juge avec une fausse impartialité assez malveillante ; les jugements favorables qu'il peut porter prennent de ce fait une valeur plus grande.

(6) *Globe*, 2 mai et 6 août 1831. « F. Boudot, Michel Derrion et le Saint-Simonisme », in *Revue des Etudes Coopératives*, 1, 1955, p. 44-7.

(7) *Globe*, 18 avril 1831.

(8) *Ibid.*, 6 août 1831. H. D'ALLEMAGNE, *Les Saint-Simoniens*, p. 135.

(9) Bibliothèque de l'Arsenal, manuscrits *Fonds Enfantin*, 7816. Circulaire du 4 septembre 1832.

dont le rôle dans la propagande demeurait essentiel. Les saint-simoniens de la capitale les avaient expérimentées dès avant la fin de la Restauration, puisque la première semble avoir été celle d'Enfantin qui, en 1829, avait profité d'un voyage d'affaires pour visiter Nevers, Clermont-Ferrand, Saint-Chély-d'Apcher, Foix et Bourges, mais surtout Carcassonne où il était entré en relation avec l'entourage de Rességuier, un des plus dévoués propagandistes dans le midi par la suite (10). Celui-ci avait facilité l'essor de la doctrine à Toulouse où les prédications de Hoart créèrent un intérêt dont bénéficièrent celles de Lemonnier à Montauban (11). Toutefois, ces créations étaient moins directement issues d'une église provinciale que celles qui marquèrent la fin de 1831. C'est ainsi qu'un propagandiste venu d'Orléans réunit 1 200 auditeurs à Vendôme, avant de se voir refuser tout local pour poursuivre son apostolat, et dut alors se contenter de visiter les villages de la région (12). Dans des conditions moins difficiles, l'église de Rouen avait de même organisé une mission à Elbeuf, devant environ 150 personnes le premier jour, mais l'assistance s'était ensuite élevée jusqu'à 400 et même 500 personnes, la seule contradiction présentée étant celle d'un industriel libéral (13). Cependant, c'était surtout dans la préparation des missions envoyées par le centre que les églises provinciales ou les groupes en formation devaient se rendre utiles dans le second semestre de 1831.

La mission de l'Est avec Lechevalier, Capella et Robinet fit un périple fructueux ; Dijon, où existaient déjà des groupes saint-simoniens, Besançon, Arbois, Salins, Mulhouse, Colmar, Strasbourg, Metz, Epinal, Nancy furent visités soit par un des missionnaires, soit par tous, et ils obtinrent dans l'ensemble un succès appréciable. Certes la municipalité de Besançon jugea à propos de leur interdire de poursuivre les réunions en dépit de l'auditoire nombreux et cependant calme des deux premières séances, mais ils rencontrèrent ailleurs un accueil généralement moins hostile (14). A Strasbourg par exemple, ils purent tenir sans encombre douze réunions générales complétées par deux séances d'instruction réservées aux étudiants et professeurs des facultés, et ils laissèrent derrière eux un groupe de 35 saint-simoniens affiliés au degré préparatoire (15). Le missionnaire détaché à Epinal connut par la suite un succès comparable ; certes il avait commencé prudemment par une réunion privée où n'avaient accès que « des personnes qui, par leurs lumières et leurs sympathies pour l'humanité sont dans des dispositions les plus convenables pour accueillir les vues nouvelles », mais leur audience s'était bien vite étendue. A la première séance n'assistaient guère que des bourgeois, à la seconde l'auditoire atteignait 5 à 600 personnes « quelques dames des classes privilégiées, des femmes du moyen commerce, et dans le fond des ouvriers, des militaires, des bourgeois » avaient écouté l'enseignement saint-simonien, et lors de la quatrième séance, le prédicateur pouvait observer avec une légitime fierté « quoique ce fût l'heure des vêpres, les auditeurs, hommes et femmes ne me manquaient pas ; et, comme on me le disait, j'avais plus de monde que les prêtres catholiques ». A Nancy, l'auditoire avait commencé par réunir huit à neuf cents personnes, mais, à la fin des huit séances, il y avait au moins quinze cents personnes, chiffre supérieur à ce que pouvait contenir n'importe quelle église de la ville ; et il est révélateur de l'attitude de l'auditoire d'observer que le seul incident fut l'expulsion d'un perturbateur qui avait crié « à bas les saint-simoniens ». Le succès fut encore plus net à Metz où deux mille personnes assistèrent aux

(10) H. D'ALLEMAGNE, *op. cit.*, p. 65. *Globe*, 18 avril 1831.

(11) *Globe*, 2 juin 1831.

(12) *Ibid.*, 28 septembre 1831.

(13) *Ibid.*, 9 novembre 1831.

(14) *Ibid.*, 28 octobre 1831.

(15) *Ibid.*

séances (16) tandis qu'une conférence particulière était faite pour une cinquantaine de notables (17). Il est vrai que dans la plupart de ces localités des saint-simoniens avait pu préparer le terrain et la mission de l'Ouest est peut-être plus révélatrice du succès certain, mais aussi des difficultés rencontrées par les propagandistes qu'envoyait la capitale. Charton et Rigaud étaient partis d'abord en Bretagne, tenant une réunion à Rennes, une autre à Landerneau, avant de retrouver à Brest un groupe d'amis. Ils étaient ensuite partis pour Lorient, où ils avaient eu la surprise d'avoir été devancés par un escroc, se disant saint-simonien, qui avait tenu depuis un certain temps des réunions hebdomadaires payantes, puis avait disparu en laissant 4 à 500 francs de dettes, ce qui aurait suffi à prouver le succès de leurs idées, car on n'aura jamais l'idée de faire une telle opération sur une doctrine sans notoriété (18). Ils étaient ensuite allés à Nantes où la bienveillance du journal *Le Breton* leur avait permis de remplir la plus grande salle de la ville, celle du Jeu de Paume (19). Les difficultés heureusement résolues en fin de compte à La Rochelle sont assez caractéristiques des aléas de cette propagande par les missions. Il n'y avait pas là de journal favorable ni de groupe saint-simonien capable d'organiser les réunions ; ce fut au hasard d'une rencontre de table d'hôte que les missionnaires eurent l'occasion de se faire présenter à un cercle de la jeunesse et y firent des connaissances leur permettant de mettre sur pied une autre réunion groupant deux cents auditeurs, parmi lesquels le seul contradicteur fut un médecin catholique. Au contraire, à Rochefort où un groupe d'amis avait pu préparer le terrain, ce fut la grande affluence (20). Des missionnaires venus de Paris avaient également été à Limoges, à Lyon, à Rouen apporter un appoint réel aux initiateurs des divers groupes locaux, que ceux-ci eussent été gagnés au saint-simonisme au cours d'un séjour à Paris ou par une propagande écrite dont l'importance ne peut être sous-estimée (21).

II

La *propagande imprimée* reposait en premier lieu sur le journal *Le Globe* auquel les sacrifices indubitables des membres de l'église saint-simonienne assuraient une diffusion importante pour l'époque. Il n'y avait en effet que 500 abonnés, mais le tirage portait sur 2 500 exemplaires utilisés pour des envois et distributions dès avant le mois de septembre 1831. Peu de jours après, il était décidé, en dépit des frais, de réorganiser la propagande en distribuant gratuitement le journal et le 9 septembre apparaissait en haut d'une colonne la mention qui devait s'étaler deux jours plus tard en haut de toute la première page et disparaître seulement avec le journal en avril 1832.

« La publication du *Globe* n'est pas une spéculation. C'est une œuvre d'apostolat. L'enseignement politique renfermé dans le journal est distribué aux mêmes conditions que les autres enseignements de la religion saint-simonienne, c'est-à-dire gratuitement. Les membres du collège saint-simonien l'adressent ainsi à des personnes choisies par eux ou par eux acceptées. Les personnes qui désireraient recevoir *Le Globe* doivent adresser leur demande motivée aux bureaux du journal par lettre affranchie. Pour les villes où il existe des églises saint-simoniennes, la demande

(16) *Globe*, 6 novembre 1831.

(17) *Ibid.*, 10 novembre 1831.

(18) *Ibid.*, 28 septembre 1831.

(19) *Ibid.*, 18 octobre 1831.

(20) *Ibid.*, 9 novembre 1831.

(21) *Ibid.*, 6 août 1831, 9 novembre 1831

doit être adressée par l'intermédiaire des chefs de ces églises. Nous demandons aux personnes auxquelles nous aurons adressé *Le Globe* sur leur demande ou autrement de nous en accuser réception dès les premiers numéros » (22).

Les colonnes étaient occupées en premier lieu par le texte des enseignements notés pendant les réunions parisiennes. C'étaient parfois des exposés assez arides d'économie politique ou de science financière, mais l'austérité qui pouvait s'en dégager était compensée par les élan oratoires dont le romantisme rappelait curieusement certains appels des missionnaires du Père de Rauzan ou du fondateur de l'Eglise libre de Lyon, Monod, par exemple quand Moïse Retouret s'écriait à la fin de son discours :

« Je vous jure qu'à cette heure il se fait en ce lieu une grande chose pour l'humanité. Au nom de l'humanité toute entière, je vous appelle et je vous dis : qui d'entre vous veut se vouer à la consolation de toutes les douleurs ? Qui d'entre vous se sent la force et l'amour de travailler à la pacification et à l'association des hommes. Qui d'entre vous enfin veut entrer en famille avec la classe la plus nombreuse et la plus pauvre et la faire entrer en famille avec lui. C'est à dire qui d'entre vous veut être saint-simonien. Nous vous attendons ! » (23).

Les colonnes du journal reflétaient ainsi la personnalité des six principaux prédicateurs, Abel Transon, P. M. Laurent, J. Reynaud, E. Barrault, M. Retouret et E. Charton. Ce dernier s'occupait également de la confection du journal en présentant des extraits de la presse étrangère, des débats parlementaires, des nouvelles de France qui achevaient de remplir les colonnes. Il n'est pas inutile de signaler ici que la composition en était fort ingénieuse, mais que le souci de défendre les idées saint-simoniennes, de montrer la supériorité de la doctrine, n'empêchait pas en même temps de faire preuve d'une largeur d'esprit peu commune dans un journal aussi nettement orienté sur le plan politique, social et religieux. C'est ainsi qu'on voyait souvent des extraits de la presse de province favorables à la doctrine, ou tout au moins à certains de ses projets comme l'établissement d'une taxe sur le luxe ou la progressivité de l'impôt. *Le journal du Cher*, *Le Finistère*, *Le Dauphinois*, *La Feuille de Cambrai*, *Le pilote du Calvados*, *Le Breton*, *L'Album de la Creuse*, *Le journal de la Meurthe*, *L'Echo de la Seine-Inférieure*, *Le Sémaphore de Marseille*, *Le journal du commerce de Lyon*, *Le journal de Rouen*, *La Gazette constitutionnelle de l'Allier et de la Nièvre* apportaient ainsi leur contribution aux affirmations sur le rayonnement de la doctrine, tandis que les polémiques avec des journaux moins bien disposés comme le *Mémorial des Pyrénées* permettaient de donner des arguments aux partisans qui se trouveraient en face d'objections du même ordre (24). En même temps, une présentation adroite des faits divers permettait de mettre en avant les insuffisances des autres doctrines et de l'état social existant. C'est ainsi qu'un article intitulé « Des disciples de Malthus-M. Comte » s'en prenait avec véhémence aux propos de ceux qui conseillaient aux ouvriers de ne pas se marier, et qui affirmaient « que les pauvres se multiplient par les moyens qu'on met en œuvre pour guérir leur pauvreté » ; et le rédacteur saint-simonien poussait à l'absurde les raisonnements de son adversaire : « Il serait dans l'intérêt de la classe pauvre de pratiquer la mutilation par mesure d'utilité publique ; à moins que M. Comte ne préfère la mitraillade qui a quelque chose de plus décisif, ne sent point les anti-

(22) *Globe*, 9 et 11 septembre 1831.

(23) *Ibid.*, 3 octobre 1831.

(24) *Ibid.*, 3 et 29 septembre ; 3, 15, 18, 28, 29, 30 octobre 1831.

chambres du sérail, ou l'étouffement au berceau qui rappelle les beaux jours de Sparte ». Et, ingénieusement, l'article qui suivait immédiatement était précédé d'une présentation rédigée par les saint-simoniens :

« Les disciples de Malthus, qui conseillent aux ouvriers de ne pas se marier afin d'échapper à la misère, font entièrement abstraction de l'existence des femmes. Ils n'ont pas arrêté un seul instant leur pensée sur l'infamie à laquelle la misère du célibat forcé des ouvriers expose les femmes des classes inférieures ou du moins ils en ont vite pris leur parti disant que le mal était dans la nature des choses ».

Ensuite venait un fait divers reproduit de la presse judiciaire rendant compte d'une affaire d'excitation de mineures à la débauche, avec une fille de 14 ans vendue cinquante francs par sa tante, ce qui était l'occasion de dénoncer les méthodes de mise en carte par la police, avec des inscriptions trop faciles et des radiations trop difficiles pour celles qui voulaient les effectuer (25). Il est assurément plus difficile de déterminer si la certitude de leur vérité et de la faiblesse de leurs rivaux, ou une conception particulièrement large de la discussion doctrinale amenait les rédacteurs du *Globe* à laisser plus de trois colonnes entières, dont une bonne part en première page, à une lettre de Fourier dont l'esprit polémique se manifestait comme dans sa brochure *Pièges et charlatanisme des sectes Saint-Simon et Owen* (26). Cette attitude était en tous cas indéniablement désintéressée puisque c'était uniquement grâce aux sacrifices financiers des adhérents que le *Globe* était distribué à 2 800 exemplaires et que les dirigeants pouvaient envisager d'en porter le tirage à 5 000 (27).

On trouvait aussi dans *Le Globe*, le cas échéant, des textes plus anciens auxquels on estimait utile de donner une publicité constante, par exemple en reprenant après un an le texte de la lettre répondant aux assertions de Dupin, alors président de la Chambre des Députés, qui dans un discours du 30 septembre 1830, avait accusé les saint-simoniens de préconiser la communauté des biens et celle des femmes (28). Il y avait aussi des articles insistant sur l'insuffisance de la société actuelle en face du sort des classes laborieuses ainsi qu'en témoigne par exemple ce commentaire d'un jugement condamnant des ouvrières : « Il est très bien d'empêcher les ouvrières de briser la machine objet de leur haine mais il serait aussi bien de leur assurer du travail et du pain » (29).

On pourrait également considérer comme représentative des ambitions du saint-simonisme cette conclusion d'un article :

« Nous reconnaissons que le christianisme a émancipé les esclaves ; mais les classes prolétaires qui les émancipera ? Qui les soustraira à la loi du salaire ? Qui les initiera à la loi d'association ? Ce ne peut être le christianisme, car comment ferait-il, aujourd'hui qu'il est sans force, ce qu'il n'a pas su faire au temps de sa grandeur » (30).

Il est vrai que quelques jours plus tard un autre article rappelait que si l'esclavage avait bien disparu, tardivement, en Europe, il subsistait aux colonies

(25) *Globe*, 26 octobre 1831.

(26) *Ibid.*, 19 octobre 1831.

(27) *Ibid.*, 6 octobre 1831.

(28) *Ibid.*, 23 septembre 1831.

(29) *Ibid.*, 7 septembre 1831. Une dizaine d'ouvrières en châles avaient été condamnées à un mois de prison pour avoir simplement manifesté contre l'introduction d'une nouvelle machine amenant le chômage pour certaines d'entre elles.

(30) *Ibid.*, 27 septembre.

dans des conditions qui prouvaient l'insuffisance d'un système dont les saint-simoniens demandaient la disparition.

« Les coups de fouet sont les moyens d'éducation par lesquels le colon corrige sa maladresse ou châtie sa négligence. Les maîtres s'efforcent de rendre les mariages difficiles parce qu'ils ont reconnu que les sentiments de famille, en moralisant les esclaves, leur donnent plus d'indépendance. Le libertinage le plus effréné est encouragé pour perpétuer l'abrutissement des nègres. Enfin, l'instruction religieuse se réduit pour eux à une honteuse superstition, à un stupide fétichisme composé des souvenirs de la côte d'Afrique et de quelques pratiques défigurées de cultes chrétiens ».

Mais on ne saurait négliger le fait que ce sévère réquisitoire venait dans un article mettant en parallèle le sort des esclaves noirs et des prolétaires blancs (31). Sans cesse les rédacteurs relevaient tout ce qui montrait l'insuffisance des institutions existantes pour faire face aux problèmes sociaux, ou pour dénoncer le poids qu'elles représentaient pour les individus. Ainsi s'expliquent certains extraits de discours, prononcés ou non par des députés, par exemple la place faite à celui de Virey :

« Le territoire ne suffit plus désormais à cette multitude incessamment pullulante ; elle met en danger toutes les existences à la moindre menace de disette ; et si la France verse pendant chaque année de paix plusieurs centaines de mille habitants dans sa population, la masse des prolétaires et des pauvres, qui ne calcule jamais son avenir, nous encombrera bientôt d'une jeunesse avide de besoins, ardente d'ambitions, forcée par la nécessité de tenter toutes les voies d'une existence moins précaire aux dépens des classes supérieures. Cette lutte sourde dont se décèlent déjà tant d'effrayants symptômes dans presque toute l'Europe ne mérite-t-elle pas la sérieuse attention des hommes d'Etat ? » (32).

Il est tout aussi caractéristique des disciples de l'auteur de « la réorganisation européenne », préconisant en 1814 une refonte pacifique du continent, de les voir reprendre la critique véhémement d'un parlementaire contre le service militaire. « N'est-ce pas lorsqu'un jeune homme a sacrifié les plus belles années de sa vie à se faire un métier ou se créer un état que notre loi de recrutement doit lui interdire de l'exercer et mettre un veto sur son avenir ? » (33).

En dehors du *Globe*, les saint-simoniens pouvaient aussi exprimer leurs idées dans leur revue *L'Organisateur* ou dans des périodiques bien disposés à leur égard : c'est ainsi qu'H. Carnot avait fait un résumé général de l'exposition de la doctrine saint-simonienne pour la *Revue Encyclopédique*. D'autre part, comme certains articles doctrinaux du *Globe*, ces études étaient reprises dans des tirages-à-part qui avaient l'immense avantage de ménager les finances de la communauté en limitant les frais de l'édition à ceux du tirage puisqu'on disposait de la composition. Ainsi s'amorçait toute une littérature de propagande dont la plupart des titres ont été indiqués par Henri Fournel dans sa bibliographie saint-simonienne (34). Les éléments les plus importants en étaient évidemment les

(31) *Ibid.*, 30 septembre.

(32) *Ibid.*, 27 octobre, reproduisant un discours prononcé à la Chambre des députés, le 19 octobre par Virey, député de la Haute-Marne, professeur d'histoire naturelle.

(33) *Ibid.*, 13 novembre 1831, reproduisant une « opinion non prononcée » en raison de la clôture des débats, du député de Nancy Thouvenel connu pour ses idées libérales.

(34) H. FOURNEL, *Bibliographie saint-simonienne*, Paris, 1833. Elle ne mentionne pas certaines études qui figurent par ailleurs au catalogue des imprimés de la Bibliothèque Nationale, lequel en ignore d'autres comme certaines de celles que cite Louis BLANC dans son *Histoire de Dix Ans* pour illustrer les divergences doctrinales des saints-simoniens.

œuvres même de Saint-Simon, mais il y avait aussi les deux tomes des prédications, réunissant l'un trente et l'autre vingt et un exposés doctrinaux prononcés entre le 11 juillet 1830 et le 22 janvier 1832, soit deux volumes de 606 et 419 pages tirés chacun à trois mille exemplaires. En outre beaucoup de ces sermons avaient été publiés séparément, par exemple ceux de Barrault et Enfantin. Les prédicateurs les plus en vue avaient d'autre part rédigé des études particulières. Certaines répondaient à des critiques, comme celle de G. d'Eichthal, lettre « à un catholique sur la vie et le caractère de Saint-Simon » ; d'autres montraient la place de certains problèmes dans la conception saint-simonienne de la société future comme celle de Fournel sur l'hérédité de la propriété, ou comme celle de Barrault « aux artistes du passé et de l'avenir des Beaux Arts », parue dès 1830 en 84 pages et qui devait être reprise dans sa prédication sur l'art de mai 1831.

Il y avait enfin des publications tout à fait de circonstances, comme celles de Michel Chevalier sur les événements de Lyon ou sur le cholera morbus, mais il ne négligeait pas pour autant les grandes questions doctrinales puisqu'on avait également publié ses études sur la guerre et les grands travaux ou sur l'organisation industrielle de l'armée ou sur le système de la Méditerranée, dans lesquelles il proposait des solutions en avance parfois de plus d'un siècle sur les réalisations des hommes politiques. Les conceptions économiques de l'école étaient également exposées par Duveyrier, auquel on dut une petite brochure de quatre pages : *Moyen de donner du travail aux ouvriers et la paix à tout le monde : chemin de fer du Havre à Marseille* (35). Le centre parisien publiait encore *Les feuilles populaires*. Le technicien de cette entreprise réussissait le tour de force de composer de grandes pages d'imprimerie de telle sorte qu'en les découpant on pouvait obtenir six articles par feuille, chaque article ayant une ou deux pages. Le tirage étant de 1 500, c'étaient 9 000 petites publications, plutôt du genre pamphlet ou même tract, qui étaient ainsi distribuées chaque semaine, et le tirage fut porté à 2 000 puis à 2 500, donnant ainsi une masse de 12 puis 15 000 exemplaires variés de littérature saint-simonienne spécialement rédigée pour les milieux populaires.

« Des centres étaient organisés sur divers points de Paris, dans les quartiers les plus peuplés, et les hommes de ces centres portaient chaque exemplaire à domicile dans les boutiques, chez les marchands de vin, etc. On les distribuait dans les théâtres, les jardins publics, etc. Le faubourg Saint-Antoine est le point où ces écrits ont été répandus en plus grand nombre » (36).

On ne saurait trop insister sur l'originalité et l'ampleur de cette propagande par colportage, en raison d'abord de sa gratuité mais aussi de son ampleur ; les saint-simoniens organisateurs de cette diffusion en masse dès 1831 furent assurément les initiateurs de cette méthode que devait ensuite reprendre bien des organisations d'opposition politique ou sociale.

On aurait d'autre part une fausse idée de l'étendue et de la diversité de la propagande imprimée des saint-simoniens si on négligeait les chansons, les hymnes, le plus souvent mis en musique par Félicien David qui devait ainsi utiliser au service de la religion nouvelle les ressources d'un art incontesté. Mais il avait des émules moins célèbres, peut-être plus efficaces dans les milieux populaires, chansonniers d'une verve incontestable et qui apportaient le secours de leurs airs et de leurs rimes à la diffusion des idées saint-simoniennes. Il n'est pas inutile de rappeler la place que tenaient les chansons, de Béranger ou d'Agricol

(35) Catalogue imprimé de la Bibliothèque Nationale, *passim*.

(36) H. FOURNEL, *Bibl. saint-simonienne*, 9^e partie.

Perdiguier, dans la propagande politique ou sociale du temps ; on peut observer à ce point de vue qu'un ouvrier carreleur, Bergier, composa un « Appel » imprimé en mai 1832 et qu'un des bons témoignages sur cet aspect de l'activité des saint-simoniens se trouve dans les souvenirs de Vinçard, un simple chansonnier (37) ; certaines de ces œuvres furent reprises, semble-t-il, dans le recueil *La foi nouvelle* paru en 1835.

Pour être moins abondante, l'activité des provinciaux dans le domaine de l'impression n'était pas négligeable. Certes la diffusion des écrits en provenance de la capitale occupait une bonne part de leur temps, mais ils y ajoutaient des brochures de circonstance, rappelant une prédication locale ou précisant les réponses à des problèmes particuliers. Ainsi furent publiées à Lyon une brochure rappelant le passage de Jean Reynaud, à Rouen un appel de Palmyre Bazard aux femmes, un exposé de Jules Lechevalier sur l'Annonciation, qui fut encore reproduit à Dieppe, à Besançon, à Strasbourg et à Metz. Le même publia à Strasbourg une *Réponse à quelques objections*. De même Charles Lemonnier publiait à Toulouse une étude sur *L'Avenir de la Femme*, avant de faire imprimer à Montpellier *Quel but se proposent les saint-simoniens*. D'autres brochures allaient également paraître à Castelnaudary, à Castres, à Rodez, à Mulhouse, à Angers, à Troyes, à Blois et cela même après les difficultés judiciaires rencontrées par les membres de la communauté de Ménilmontant (38). Il est certain que toute cette multiplication des écrits saint-simoniens en province facilitait, complétait l'action des missions et permettait le développement des églises locales, mais la propagande ainsi menée ne s'arrêtait pas aux frontières et il y eut une littérature saint-simonienne en Belgique où, non sans difficultés, ils réussirent à faire vivre pendant près de six mois un périodique *L'organisateur belge* et où furent également publiés en brochure cinq discours d'A. Trançon représentant au total 64 pages (39). Toutefois cette propagande imprimée ne représentait qu'une partie de l'activité des saint-simoniens pour diffuser leur doctrine.

III

Un aspect qui semble à l'examen particulièrement important, et aussi, semble-t-il, original, était en effet la *propagande par correspondance*. Certes les journaux de l'époque pratiquaient avec plus d'activité que de nos jours l'usage de la correspondance avec les lecteurs, mais l'effort des saint-simoniens pour systématiser cette méthode de recrutement de nouveaux adeptes semble avoir été aussi nouveau que méthodique, et, relativement au moins, couronné de succès. L'entreprise avait d'ailleurs été soigneusement préparée et rentrait dans le plan qui prévoyait la distribution gratuite du journal. Une circulaire adressée par les membres du collège directeur des journaux à tous les saint-simoniens avait précisé le thème de cette campagne :

« Cet envoi a pour objet soit de coopérer à la conversion des personnes qui montrent de bonnes dispositions pour la doctrine, soit de faire connaître la doctrine à quelques personnes influentes sur la conversion complète desquelles il y a peu d'espérances à fonder, mais chez lesquelles il importe de dissiper les préventions

(37) VINÇARD, *Mémoires épisodiques d'un vieux chansonnier saint-simonien*, Paris, 1878.

(38) H. FOURNEL, *Bibl. saint-simonienne*, 7^e partie. On pourrait y ajouter diverses brochures publiées à Lyon ou à Toulouse après 1832 mais qui font allusion aux faits antérieurs à la fermeture de la salle Taftbout, le 22 janvier 1832.

(39) A. TRANÇON, *Cinq discours*, Bruxelles, 1831.

répandues contre nous par des hommes légers, soit de placer *Le Globe* là où il y a de libres réunions, comme dans les cercles littéraires et les cafés les plus fréquentés... Signalez particulièrement en fait d'individualités les anciens élèves de l'Ecole Polytechnique, les médecins, les avocats, les ingénieurs sur lesquels vous croyez que la lecture du *Globe* exercerait de l'influence ; les personnes notables isolées dans des maisons de campagne, les capacités administratives et industrielles de tous les ordres. Spécifiez-nous tous les hommes connus pour professer des sentiments philanthropiques... » (40).

La correspondance abondante reçue à la suite des envois faits par le journal sur les indications fournies par ses premiers correspondants témoigne de l'efficacité du procédé, peut être encore accrue par l'insertion intégrale de lettres de nouveaux lecteurs recrutés de la sorte à partir du 18 novembre ; et le tirage du journal atteignait 4 200 exemplaires en janvier (41).

Un relevé des lettres reçues par l'administration du *Globe* dans le dernier trimestre 1831 constitue un bon témoignage du résultat de cette activité : neuf départements : l'Eure, le Calvados, la Loire-inférieure, l'Oise, la Seine-et-Oise, l'Hérault, le Nord et la Gironde en avaient expédié de 30 à 35. L'Orne, le Bas-Rhin, le Rhône venaient ensuite (de 29 à 26). Le Puy-de-Dôme, l'Aube, l'Aveyron, la Loire, le Vaucluse, les Bouches-du-Rhône s'échelonnaient entre 24 et 20 lettres. L'Isère, l'Ille-et-Vilaine, la Marne, la Meuse, le Pas-de-Calais, le Maine-et-Loire, la Haute-Vienne, le Gard et le Cantal en avaient envoyé au moins cinq par mois. Les autres départements n'avaient assurément pas connu un échange de courrier aussi abondant avec les chefs de l'église saint-simonienne, mais il est révélateur de voir qu'il était venu des lettres de tous les départements, sauf des Vosges, ce qui peut s'expliquer aisément par le rayonnement de l'église de Nancy, intermédiaire normale des demandes. Il s'agit de plus de chiffres minimum : le répertoire, fort bien conçu par ailleurs (chaque lettre est enregistrée avec un numéro d'ordre, l'indication du nom, parfois de la profession et presque toujours de l'origine de l'expéditeur, avec un résumé sommaire, une appréciation sur son contenu et le nom du saint-simonien parisien qui a répondu) demeure un peu vague pour des lecteurs qui n'ont pas présent à l'esprit certains détails connus du secrétaire et hésitant pour classer des localités homonymes dans tel ou tel département. Il y a bien au total une cinquantaine de lettres sur 1 298 dont l'origine n'est pas claire, des Clermont ou des Villeneuve entre autres, ou des noms qui ont disparu du dictionnaire des communes. Il est assez curieux de voir le succès attribué par les saint-simoniens eux-mêmes aux échanges de correspondance en observant le nombre des lettres classées selon le caractère du rédacteur : 25 « saint-simoniennes » (en général d'anciens fidèles de l'église parisienne reprenant le contact, ou des isolés), 38 « presque saint-simoniennes », auxquelles on peut ajouter 3 « remarquables » et 6 « excellentes », dont les auteurs en étaient le plus souvent à leur premier contact avec la doctrine, de même que ceux des 75 « très bonnes ». A ces sympathisants sérieux, souvent assez convaincus pour joindre à leur lettre l'envoi d'un mandat qu'on ne leur demandait pas (42), seméent les 65 destinataires de paquets d'ouvrages et de brochures expédiés par l'administration du journal dans 42 départements (43).

Il faut évidemment classer sensiblement au dessous, au point de vue du

(40) Bibliothèque de l'Arsenal, manuscrits 7820, circulaire non datée.

(41) S. CHARLETY, *Histoire du Saint-Simonisme*, p. 159.

(42) Bibliothèque de l'Arsenal, manuscrits 7818. Correspondance reçue au *Globe* pour demander l'envoi ou la suppression du journal.

(43) *Ibid.*, paquets expédiés par l'administration du *Globe*.

succès de la propagande, les lettres simplement jugées assez bonnes (203) ou indifférentes (80) voire mauvaises (33). Encore faut-il observer que certains correspondants d'abord réticents changèrent leur point de vue et après un échange de plusieurs missives, finirent par être correspondants locaux du journal (44). Il n'est évidemment pas surprenant de voir figurer dans la dernière catégorie, celle des « mauvais », aussi bien les tenanciers de cabinets de lecture, qui demandaient qu'on cessât de leur envoyer un journal peu apprécié de leur clientèle, que ceux qui, sans marquer le moindre intérêt pour la doctrine, sollicitaient l'envoi pour ne pas sembler moins bien fournis qu'un concurrent situé dans la même ville. Il est également révélateur du succès de la propagande saint-simonienne de voir l'intérêt qu'elle souleva aussi bien chez ces « propriétaires isolés », expressément visés par la circulaire, que dans le milieu de ces sociétés littéraires ou artistiques, cercles du commerce, de la jeunesse ou des beaux arts selon les localités, dont les dirigeants ou des membres écrivaient pour demander des compléments d'information ou sollicitaient l'organisation d'une mission pour les aider à répandre une doctrine à laquelle ils apportaient une adhésion parfois grandiloquente, même en tenant compte de l'emphase romantique. On comprend cependant l'impression de triomphe que pouvaient ressentir les saint-simoniens enregistrant, le 17 novembre, l'arrivée d'une lettre d'un curé de Seine-et-Oise, d'un pasteur du Gard, d'un pharmacien des Côtes-du-Nord, d'un huissier d'une bourgade de l'Eure, d'un président de société de Sète, de frères de Toulouse et de Rennes, de sympathisants sérieux de la Loire-Inférieure et de la Nièvre, d'un professeur d'une institution privée située près de Soissons, d'un propriétaire de Graveson, non loin de Tarascon, et du tenancier du Café du Commerce à Villefranche-sur-Saône. La prospection systématique semblait ainsi obtenir de bons résultats.

Certes il y avait des réticences, des difficultés, des incompréhensions et certains des correspondants ne les dissimulaient pas. Un d'eux écrivait de Saintes pour demander qu'on cessât de lui envoyer *Le Globe* « pour la paix de son ménage ». Un autre suggérait qu'on prit la précaution de lui adresser le journal par personne interposée, pour éviter de se compromettre aux yeux de la clientèle de sa petite pension à Estaing dans l'Aveyron s'il recevait le journal directement à son nom.

Dans d'autres cas, tout aussi gênants, c'étaient des considérations locales qui s'opposaient au rapprochement entre correspondants de la même ville, que suggéraient les bureaux parisiens, comme par exemple à Angoulême. Certains correspondants d'abord réticents, se révélaient ensuite plus compréhensifs, presque conquis aux idées saint-simoniennes. Mais il arrivait parfois des déceptions : le substitut du procureur du roi à Troyes avait en premier lieu semblé sur le point d'être gagné, donnant même des idées sur l'utilisation possible de ses lettres, puis il avait craint que les principes de la religion nouvelle « mal compris par le peuple » ne fussent une cause de désordre, et il avait fini par demander, le 24 décembre il est vrai, que le service du journal lui fût suspendu. Une telle évolution, résultant peut-être d'informations inaccessibles à ceux qui n'étaient pas dans la magistrature, semble avoir été exceptionnelle. Un avocat de Verdun, Journeaux, avait organisé spontanément la diffusion du *Globe* dans un cabinet de lecture de la ville avant même d'être correspondant du journal ; un propriétaire de la Fère Champenoise, Tanin, peut être gagné aussi par la propagande personnelle d'un de ses neveux, déjà saint-simonien, annonçait outre ses bonnes dispositions immédiates son intention de profiter d'un voyage à Paris

(44) Bibliothèque de l'Arsenal, *Fonds Enfantin*, manuscrits 7818.

pour s'associer entièrement à la seule doctrine capable d'améliorer le sort de la classe ouvrière. Le même sentiment entraînait l'adhésion d'un étudiant en droit d'Aurillac et du receveur de l'enregistrement de Ruines, près de Saint-Flour « attristé du douloureux spectacle » de la misère des paysans. Un propriétaire de Lisieux, Grente, entretenait une correspondance régulière avant de demander l'organisation d'une mission saint-simonienne dans sa ville en proposant de mettre sur point les aspects matériels de l'entreprise. Un ingénieur des mines de Poullaouen, dans le Finistère, Paillette se contentait de demander la venue des saint-simoniens de Brest qui, au même moment, tenaient des réunions régulières d'une vingtaine de personnes au début pour l'étude de la doctrine. Un avocat d'Auxerre, Fougry, affirmait de même avoir préparé de façon satisfaisante les milieux intéressants d'Auxerre pour recevoir une mission. Un de ses confrères d'Arbois, fondateur d'une association patriotique, avait organisé de son côté la diffusion du *Globe* qu'il faisait lire aux 60 adhérents de son groupement. Un troisième, à Guéret, Lasnier, avait de son côté, bien que pas entièrement d'accord sur les modalités de réalisation du programme saint-simonien, accepté de diffuser les brochures qu'il commandait à Paris.

Toutefois, à côté de ces correspondants en quelque sorte attirés qui doublaient l'action des saint-simoniens, il y avait encore des diffuseurs de la presse et des écrits moins engagés dans l'action, par exemple le notaire Foulain Banville d'Ingrandes par Bourbon-l'Archambault qui écrivait pour se féliciter de l'intérêt qu'il soulevait en faisant lire *Le Globe* à beaucoup de personnes de son entourage. Son confrère Lachau, de Meymac près d'Ussel en Corrèze, faisait de même, mais en signalant qu'il faudrait rassurer les pères sur l'avenir de leurs enfants pour désarmer certaines préventions relatives à la position des saint-simoniens en face du problème de l'héritage. Un avoué d'Alençon, Marchand, insistait, lui, sur la nécessité de faire connaître avec plus de précision encore les moyens de réalisation pour ne pas décevoir les immenses espoirs placés dans la doctrine pour l'essor de l'humanité « sans cela on nous oubliera comme les Polonais ». Il était assurément plus rare de voir des fonctionnaires d'autorité témoigner d'une sympathie agissante, mais on peut signaler que le sous-préfet de Roanne, Boulangé, répandait les brochures expédiées de Paris, et que son collègue Lacordaire de Châtillon-sur-Seine se plaignit amèrement quand on cessa de lui faire le service du *Globe*. Il se trouvait il est vrai, dans un département particulièrement actif où l'église de Dijon avait eu le temps de créer déjà quelques groupes de sympathisants, à Semur-en-Auxois, où il y avait même des saint-simoniens déclarés, à Montbard, à Pouilly-en-Auxois et à Auxonne. Il y avait un nombre appréciable de sympathisants parmi les médecins, que l'on rencontrait dans une quinzaine de départements au moins, sans qu'on puisse toujours discerner ce qui était le résultat d'un intérêt venant de la propagande récente ou des souvenirs de ce qu'ils avaient pu entendre pendant leurs études à Paris ou à Montpellier. Il y en avait en tous cas parmi eux qui se félicitaient de renouer ainsi les liens ébauchés autrefois. Il est probable que c'est par leur intermédiaire qu'avaient été touchés une douzaine de médecins militaires des grades subalternes, alors que l'influence des anciens polytechniciens était vraisemblablement à l'origine de l'intérêt que témoignait à la doctrine préconisée par Enfantin les officiers des autres armes, en petit nombre, mais dispersés du Nord aux Pyrénées orientales, sans oublier ceux d'Algérie. Les saint-simoniens attachaient d'ailleurs une importance certaine à la diffusion de leurs idées dans ces milieux ; on ne peut guère s'expliquer autrement la place tenue dans *Le Globe* à la fin du mois d'octobre par la nouvelle de la mort du capitaine Bigot, un des premiers officiers de zouaves, tué lors de l'évacuation de Bône, et par la publication d'une lettre où il expliquait ses désaccords avec Lamoricière. Il y avait d'ailleurs trois officiers d'Alger également en

correspondance avec le journal à l'occasion de la diffusion de propagande ; et on peut observer que l'un d'eux, capitaine d'artillerie, avait joint à sa lettre une somme de cent francs.

Toutefois, bien qu'il soit difficile de déterminer le facteur essentiel du succès de la campagne entreprise par les saint-simoniens au cours du dernier trimestre de 1831, il semble bien que les relations antérieures, professionnelles ou autres, jouèrent un rôle primordial. Certes, on trouve quand les professions sont indiquées, ce qui n'est pas toujours le cas, — celle des saint-simoniens n'est malheureusement jamais mentionnée — à peu près tout l'éventail de l'activité intellectuelle et économique du temps, des grands industriels, comme Cunin-Gridaine à Sedan et Hallette à Arras, jusqu'à des exploitants agricoles, des négociants et des régents de collège, mais il est certain que le pointage montre une sorte de groupement territorial qui ne peut guère s'expliquer que par le recrutement dans des cercles professionnels préexistants, abstraction faite, évidemment, des libraires et tenanciers de cabinets de lecture prospectés systématiquement. On s'en rend d'ailleurs compte en voyant que certains se recommandent uniquement du fait qu'ils sont amis de quelque saint-simonien, Michel, Hoart, Lechevalier, Barrault. Il est cependant révélateur d'observer que la moitié des lettres reçues de l'Aveyron émanent d'hommes de loi, et que dans la Loire la même proportion est atteinte par celles dont les auteurs sont des armuriers et des passementiers. A Nantes, au contraire, on avait un groupe de fonctionnaires, professeurs au collège, maîtres d'étude, bibliothécaires, inspecteur des douanes, employé des postes. Dans le Puy-de-Dôme, on trouvait à Clermont-Ferrand, à côté d'un licencié en droit estimant que quelques prédications seraient utiles, plusieurs négociants dont les confrères à Ambert, Saint-Germain-l'Herm et Cunilhac recevaient également *Le Globe*. Dans le Nord, les médecins civils et militaires dominaient tout aussi nettement. Il serait évidemment vain d'essayer de trouver peut-être autre chose qu'une coïncidence dans le fait que deux ecclésiastiques de Seine-et-Oise, le curé du Pecq et celui de Villette près de Mantes, avaient écrit aux bureaux du *Globe* des lettres fort aimables, surtout le premier. Ils n'étaient d'ailleurs pas des exceptions, puisqu'on trouvait aussi sur les listes l'abbé Chabanier, principal du collège de Bort-les-Orgues qui demandait, il est vrai, qu'on lui continue le service du journal sous le couvert d'un négociant, et le desservant de Vanvey-par-Châtillon-sur-Seine en Côte-d'Or. Ils n'étaient pas aussi nombreux que les femmes et jeunes filles qui avaient écrit au journal, témoignant ainsi que l'intérêt dont parlait un correspondant de Boussac dans la Creuse ne se limitait pas à une seule localité, une veuve de Compiègne, une demoiselle de Senlis, plusieurs autres de Strasbourg, dont une au nom d'un groupe d'amies, et même une jeune réfugiée portugaise établie à Bordeaux. Elle n'était pas la seule étrangère à s'intéresser aux doctrines saint-simoniennes ; parmi les correspondants belges on trouvait en effet une jeune fille à Gand, une autre à Ostende (45).

Il est évidemment permis de se demander si cet enthousiasme pour la doctrine aurait duré longtemps ; pour généreux qu'ils fussent, les dons spontanés ne réussissaient pas à maintenir à flot la caisse, gérée avec une méthode remarquable, de la famille saint-simonienne. Il fallait compter normalement aussi bien avec les frais de l'impression qu'avec les problèmes posés par le financement des missions jusqu'alors payées par les fonds que les membres du collège avaient remis pour l'existence de la nouvelle foi avec un désintéressement certain. Les inévitables

(45) Bibliothèque de l'Arsenal, Manuscrits *Fonds Enfantin*, correspondance reçue au *Globe*, 7818.

querelles doctrinales qui avaient abouti au schisme de Bazard, au mois de novembre, avaient non seulement interrompu brutalement le développement de la mission de l'Est, dont certains membres avaient regagné la capitale, mais encore inquiété un certain nombre des fidèles parmi les plus convaincus, et aussi certains sympathisants qui cherchaient dans le saint-simonisme une réponse à tous les problèmes politiques, économiques et métaphysiques, attendant de la religion nouvelle une révélation immédiate, totale et immuable. Un saint-simonien isolé à Trosly près de Coucy-le-Château dans l'Aisne, plusieurs disciples d'Evreux, s'inquiétaient dans leurs lettres des suites de la scission tant sur l'organisation même que sur le plan dogmatique en quelque sorte. Il y eut surtout la politique du gouvernement en face de l'église saint-simonienne pour mettre un terme à une propagande jugée dangereuse. La méfiance ou même la malveillance des autorités s'était déjà manifestée à plusieurs reprises envers la nouvelle religion. Dès le mois de septembre, les rédacteurs du *Globe* signalaient le refus du chef de la division des Beaux Arts au ministère du Commerce, H. Royer-Collard, de faire frapper à la monnaie, qui avait le monopole de telles opérations, une médaille à l'effigie de Saint-Simon commandée selon les formes les plus habituelles par un commerçant patenté spécialisé dans ce genre de négoce. On peut sans peine penser que le ministre d'Argout n'était pas étranger à la décision qui privait les saint-simoniens d'un moyen supplémentaire de propagande mais aussi du trésor d'une rentrée assurée (46). A la fin du mois de novembre, le conseil de recensement de la 2^e légion de la garde nationale rejetait la demande de radiation des contrôles qui lui avait été adressée par une dizaine de membres du collège, entre autres Enfantin, Barrault et Michel Chevalier.

« Attendu que la garde nationale se compose de tous les Français sauf les exceptions précisées par la loi, qu'en comprenant dans ces exceptions les ministres des différents cultes la loi n'a entendu disposer que pour les cultes légalement reconnus, attendu que le prétendu culte saint-simonien n'est et n'a jamais été reconnu par le gouvernement et que dès lors les requérants n'ont pas justifié les qualités requises pour profiter du bénéfice d'exception accordé par l'article 12... ».

Encore la décision avait-elle été prise avant les événements de Lyon dans lesquels les autorités et les notabilités locales avaient vu une conséquence du saint-simonisme « prêché plusieurs fois par jour à Lyon, peut-être mal expliqué par les adeptes et peut-être mal compris par les auditeurs » selon le mot du député Fulchiron aussi désireux de se signaler que de ne pas trop se compromettre (47). Peut-être la modération des insurgés, le calme relatif de la ville après leur victoire avaient-ils paru une manœuvre d'autant plus suspecte qu'un mois plus tard Olinde Rodrigue annonçait la fin des guerres civiles par la médiation des saint-simoniens qui s'interposeraient entre la troupe et les manifestants reconnaissant la vérité de la religion nouvelle (48). Il est également possible que les saint-simoniens, de Paris et de Lyon, aient été considérés comme des agents légitimistes en raison de la confusion des rapports de police et de la simultanéité des deux propagandes dans le chef-lieu du Rhône, où Jean Reynaud avait rassemblé au printemps des auditoires de trois mille personnes (49). Cette hypothèse expliquerait le choix de la date du 22 janvier pour l'opération de police. Peut-être espérait-on que, comme l'année précédente, une manifestation ostenta-

(46) *Globe*, 3 septembre 1831.

(47) *Moniteur*. Séance du 19 décembre 1831. Fulchiron avait été remarqué pour sa prudente profession de foi : « C'est de cœur et de conscience, de pensées et d'action que je remplirai mon devoir, j'appartiendrai à la France pour le soutien des nobles principes du trône et de nos libertés, et à vous pour les intérêts de localité ». *Biographie politique des députés, session de 1831*, p. 133.

(48) *Globe*, 23 décembre 1831.

(49) F. RUDE, *Le mouvement ouvrier à Lyon (1827-1832)*, p. 252-71.

LE DISPOSITIF SAINT-SIMONIEN EN 1831



toire lors de la messe anniversaire de la mort de Louis XVI fournirait une occasion d'intervenir. La date permettait d'autre part à Casimir Périer de montrer le changement d'attitude du pouvoir en frappant de façon spectaculaire un groupement dont s'inquiétaient les plus hautes autorités ecclésiastiques, tel le nonce Lambruschini (50). Il montrait ainsi que le ministère qu'il dirigeait voulait faire oublier les incidents de l'année précédente en combattant une religion non autorisée, affirmer l'attitude de plus en plus bienveillante de la monarchie de Juillet envers l'Eglise ouvertement affirmée dès l'arrivée du nouveau nonce (51). On ne saurait non plus faire abstraction dans cette décision gouvernementale de la peur d'une révolution sociale qu'exprimait le baron Le Menue, premier président à la Cour Royale de Caen :

« On assure ici qu'il doit nous arriver des missionnaires de la secte des saint-simoniens. Est-ce que des prédications de cette espèce ne doivent pas être considérées comme provoquant le trouble et le désordre dans l'ordre social et cherchant à soulever tous ceux qui n'ont rien ou bien peu de choses contre le droit sacré de la propriété ? Est-ce que des ordres ne devraient pas être donnés à tous les membres du ministère public de faire arrêter et poursuivre cet odieux système auquel on se permet de donner le nom de culte, encore bien que loin d'en être un ce n'est qu'une abominable invention pour exciter la discorde au milieu de la nation ? » (52).

On pourrait peut-être voir dans ce réquisitoire une véritable interpellation de complaisance, tant il annonce les arguments développés par le procureur parisien au cours de cet étonnant procès où une affaire civile ne dura que le temps nécessaire pour donner au jury l'impression défavorable escomptée.

De tels procédés allaient évidemment briser l'élan de la propagande saint-simonienne. Certes elle ne disparut pas, mais la persécution et le schisme semblent s'être ajoutés pour briser cet essor de 1831, au cours duquel avaient été dispersés à travers toute la France les enseignements des disciples. Certains s'étaient découragés, d'autres avaient abandonné, plusieurs étaient en prison, et tous les apôtres n'avaient pas la vocation du martyre. Il est en effet caractéristique d'observer qu'après les condamnations par les tribunaux la propagande saint-simonienne se heurta de façon très nette, à des voies de fait provenant régulièrement des milieux catholiques. Les scènes qui marquèrent à Tarascon ou à Nîmes le passage de la mission d'Hoart en 1833 rappellent à s'y méprendre celles de la Terreur Blanche, avec le même personnel de manifestants, les saint-simoniens n'étant protégés contre la violence que par l'entremise de protestants et de compagnons du Tour de France (53). Presque au même moment, le maire d'Angers prenait un arrêté pour interdire les réunions annoncées par les saint-simoniens à l'occasion du passage d'un missionnaire sous le prétexte que des incidents pourraient se produire (54). Il est vrai que ce n'étaient pas, tant s'en faut, les seules circonstances où la monarchie de Juillet, contrairement à sa devise, n'avait su défendre ni la liberté ni l'ordre public. Certes, la persécution légale n'avait pas tout emporté, il restait encore en 1837 des correspondants des saint-simoniens dans une quarantaine de départements, mais ils étaient moins nombreux, ne comprenaient plus que de très rares fonctionnaires et, sauf quelques exceptions, figuraient déjà sur les listes de 1831 (55).

Jean VIDALENC.

Faculté des Lettres de Caen.

(50) P. DROULERS, *La nonciature de Paris et les troubles sociaux-politiques sous la Monarchie de Juillet*, *Miscellanea Historiae Pontificae*, vol. XXI, p. 412.

(51) *Ibid.*, p. 419.

(52) Archives Nationales, BB18 436, lettres du 29 déc. 1831.

(53) Bibliothèque de l'Arsenal, *Fonds Enfantin*, 7816.

(54) Archives Nationales, BB18 1214, Lettre du 23 avril 1833.

(55) Bibliothèque de l'Arsenal, *Fonds Enfantin*, 7815.

SOCIALISME ET RELIGION EN ALSACE

dans la première moitié du XIX^e siècle :

le Docteur Paul Curie à Mulhouse

C'EST par un plan individuel, celui d'une biographie intellectuelle et religieuse — psychologique —, que l'on voudrait attirer l'attention dans cette contribution.

Monographie analytique, si possible, mais qu'il convient, tout d'abord, de bien remettre en place, mise en place qui nous apparaît comme une introduction nécessaire, qu'il faudrait développer d'ailleurs amplement. On se bornera ici à trois ou quatre remarques plus ou moins éclairantes, vues générales assez téméraires sans doute, textes peut-être arbitrairement choisis, comme autant d'images idéologiques, concernant l'atmosphère religieuse du temps, la religiosité plutôt que l'orthodoxie des « églises établies » (comme on dirait outre-Manche), s'agissant bien d'un phénomène sectaire, sans le moindre sens péjoratif, comme y a insisté E.G. Léonard. La sociologie des sectes qu'étudie Henri Desroche a déjà bien établi la liaison des dissidences religieuses avec le Socialisme utopique (1) : et, dans un livre significatif préluant à ses actuelles recherches sur l'anabaptisme dans la France de l'Est, Jean Séguéy affirme de son côté : « Il existe un esprit sectaire indépendant du milieu et du temps avec ses caractéristiques propres » (2).

* * *

Sur la vague religieuse au lendemain des guerres de la Révolution et de l'Empire, après la catastrophe impériale, dès la première Restauration, Beugnot, alors Directeur général de la Police (3), pouvait écrire (le 10 septembre 1814), à Lezay-Marnesia, qui fut à Strasbourg un grand préfet impérial — et de la première Restauration, ces lignes suggestives d'un état, alors assez général, des esprits (4) :

(1) *L'Année Sociologique*, 3^e série, 1952 (1955), p. 393-430. Cf. « Messianismes et Utopies. Note sur les origines du socialisme occidental », in *Archives de Sociologie des Religions*, 8, 1959, p. 31-46.

(2) *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1956.

(3) Depuis le 13 mai 1814. Voir *Mémoires du Comte Beugnot* (1779-1815), notes et introduction de R. LACOUR-GAYET, 1959, p. 282.

(4) *Archives Nationales*, F7 : 9.181. Nous nous permettons de renvoyer à *L'Alsace au début du XIX^e siècle*, t. III : *Religions et culture*, 1960, p. 197 et sv.

« Je crois apercevoir, dans l'Europe, et même en France, je ne sais quelle pente vers les idées religieuses et même mystiques. Vous savez que *ces idées marchent à la suite des convulsions politiques*. (Nous soulignons). Nous n'avons encore éprouvé qu'un ébranlement, mais il a été si fort, mais nous sommes si peu rassés que c'est peut-être le moment où les esprits tourmentés des réalités se réfugient dans l'idéal. Vous êtes, terminait Beugnot, aux premières loges pour observer et je vous invite à le faire... ».

* * *

De fait, pour Lezay-Marnesia — et pour s'en tenir à ce double exemple —, le célèbre pasteur Oberlin qui a peut-être fourni, selon le Doyen B. Guyon (5), des éléments au *Médecin de campagne* de Balzac, était déjà un « homme divin ». Mais Oberlin avait été aussi l'ami de Madame de Krüdener, une folle ou une sainte, au gré changeant de ses contemporains, et de ses biographes ou hagiographes, un cas psychologique, tout uniment, pour Sainte-Beuve. Peut-être, à notre sens, a-t-on tout simplement négligé de la replacer, elle aussi, dans son contexte économique et social pour mieux rendre compte de son influence, dans cette atmosphère politico-religieuse pressentie par Beugnot.

« C'est une personne qui est un avant-coureur d'une grande époque qui se prépare pour l'espèce humaine », prophétisait, de son côté, Mme de Staël au début de la deuxième Restauration (6). « Son système de mysticité séduit les imaginations vives », relatait un Bulletin de Police, daté de Strasbourg (29 juillet 1816) (7). Surtout, voici qu'elle « traîne à sa suite un grand nombre de mendiants » (8). Ses incursions alsaciennes ont, en effet, coïncidé avec la disette de 1816-1817. Et Decazes, alors préfet du Bas-Rhin (c'est le frère du Ministre), explique son expulsion par le fait qu'« un appel à la mendicité et au fanatisme d'une secte nouvelle serait trop avidement entendu par des hommes qui ont éprouvé des pertes réelles, ou par ceux pour qui tout est occasion de troubles » (9). Sa propagande religieuse pouvait, en effet, exploiter le malaise social et politique, issu des successifs changements de régime de 1814-1815, des difficultés économiques consécutives aux invasions, à l'occupation alliée, à la disette, enfin, qui sévissait en 1816-1817...

* * *

D'autre part, il faut aussi penser qu'au lendemain même de la mort de Saint-Simon, en cette année 1825 — qui nous semble cruciale dans l'histoire de la Restauration par le tournant démographique que représentent alors la saturation humaine des campagnes et la crise de « croissance économique » dans l'industrialisation — naissent et la Religion et, surtout, l'Eglise Saint-Simonienne. J.-B. Duroselle — à propos de « Michel Chevalier, Saint-Simonien » n'a pas manqué de rappeler, fort justement, combien « les témoignages affluent sur l'atmosphère de « palingénésie sociale », reprenant heureusement le terme d'un Ballanche, dans laquelle vivaient les hommes de 1830 (10).

Par ailleurs, poursuivant ses recherches, le P. Paul Droulers, dont le livre sur *L'action pastorale et les problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet* chez

(5) *La pensée politique et sociale de Balzac*, 1948, p. 664, 789.

(6) *Lettres de Mme de Staël à Mme Récamier*, éd. E. Beau de Loménie, 1952, p. 262 (27 octobre 1815).

(7) *Arch. Nat.*, F7 : 6.657.

(8) Lettre de Bâle, dans *L'Ami de la Religion*, 24 juillet 1816.

(9) J. JOACHIM, « Le dernier voyage de Mme de Krüdener en Alsace », in *Revue d'Alsace*, 1932, p. 557.

(10) *Revue Historique*, avril-juin 1956, p. 262.

Mgr d'Astros Archevêque de Toulouse (1954), donnait déjà tant à penser à force d'érudition, a relevé depuis l'équivoque qui, sous la Monarchie de Juillet, inquiéta l'Eglise, celle, précisément, de la « religiosité » — *peu ou point catholique* — (nous citons) — des premiers réformateurs sociaux (11). Et les autorités officielles du Protestantisme ne s'inquiétèrent pas moins du « Réveil », comme des prédications saint-simoniennes...

De leur côté, les sociologues défrichent la « Sociologie des religions » à la suite de G. Le Bras. Citons seulement les recherches en cours de F. Isambert — sur la sociologie de Buchez — et surtout sa contribution intitulée : « Fondateurs, Papes et Messies (12) ». « L'idée de mission providentielle, à vrai dire, était dans l'air au lendemain de la Révolution et dans la période de désarroi qui lui succède. Le mythe napoléonien en fut l'expression politique principale » (13). Mais c'est Joseph de Maistre qui devait en donner l'expression la plus complète. Saint-Simon, Comte et surtout le Saint-Simonisme devaient lire Joseph de Maistre et tirer de cette phrase toutes ses conséquences :

« Attendez que l'affinité naturelle de la religion et de la science les réunisse dans la tête d'un seul homme de génie ; l'apparition de cet homme ne saurait être éloignée, et peut-être même existe-t-il déjà. Celui-là sera fameux et mettra fin au XVIII^e siècle qui dure encore » (14).

Toute la démonstration de F. Isambert est à invoquer également quant à l'influence d'un autre livre de Joseph de Maistre : *Du Pape* (1819), sur les saint-simoniens. On savait, déjà, quelle influence avait exercée Claude de Saint-Martin sur J. de Maistre (15), quelle persistance l'illuminisme et les « sources occultes » du romantisme ont connu par la Franc-Maçonnerie, dans cette grande province mystique de Lyon à Strasbourg par le relais de Bâle. On comprend mieux, alors, le cas particulier du Docteur Paul Curie. Le Doyen A. Latreille a bien évoqué « le tourbillon de courants... » déjà sous Louis XVI (16).

Terminons cette introduction sur un dernier texte, plus ou moins inédit, à propos de la Franc-Maçonnerie. Rentrant à Strasbourg en 1775, après la fréquentation des milieux intellectuels et savants d'Allemagne et de Suisse, Frédéric Rodolphe Saltzmann, qui fut le maître du « Philosophe Inconnu », écrivait ces lignes fort suggestives :

« Je rentrais la tête pleine... et le cœur vide. Je n'avais rien acquis au point de vue religieux. Toutefois, ma réception dans les grades supérieurs de la F. M. m'avait permis d'entrevoir que la religion est peut-être la base de cette institution... » (17).

(11) *La Nonciature de Paris et les troubles sociaux-politiques sous la Monarchie de Juillet*, *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. XXI, « Saggi Storici intorno al Papato », 1959, p. 459. L'auteur relève aussi que « l'idée que la misère ouvrière moderne s'explique par le Protestantisme se trouve dès le début du XIX^e siècle chez le Vicomte de Bonald et demeurera longtemps répandue chez les Catholiques » (p. 458, n. 212).

(12) *Archives de Sociologie des Religions*, 5, 1958, p. 96-98.

(13) Cf. J. LUCAS-DUBRETON, *Le culte de Napoléon*, 1960. Le Champ d'Asile du Texas préfigure, à l'entendre, l'icarie de Cabet (p. 8).

(14) *Soirées de Saint Petersbourg*, 1821, t. II, p. 317-18.

(15) Voir encore, à preuve supplémentaire, si besoin était, la récente édition critique de J. de Maistre, Robert TRIOMPHE, *Des constitutions politiques* (1809), publ. de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1959.

(16) A. LATREILLE, *L'Eglise catholique et la Révolution Française*, t. I (1946), p. 21 (sur l'illuminisme et les aspirations vers le mystère à la veille même de la Révolution). Cf. J. TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*, t. II (1959), p. 485 (mise au point judicieuse).

(17) M. L. SALOMON, F.-R. Saltzmann, 1932, p. 7-8. Cf. P. LEUILLIOT, *Bourgeoisie d'Alsace et Franc-Maçonnerie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, dans *La Bourgeoisie Alsacienne*. Publications de la Société Savante d'Alsace et des régions de l'Est, 1954, p. 343-76.

**

Et nous en arrivons au Docteur Paul Curie (1799-1853) ; c'est le grand-père de Pierre Curie, qui découvrit le radium : Pierre sera le fils du Docteur Eugène Curie, né à Mulhouse (en 1827). Paul était Montbéliardais, né à Grand-Charmont, centre anabaptiste encore de nos jours ; fils posthume d'un capitaine au service de la France et lui-même initié à la F. M. Paul fit des études médicales à Paris, y soutint sa thèse en 1824. On le trouve affilié (en 1820 déjà) (18) à la fameuse loge des *Amis de la Vérité* où figuraient Bazard, comme Vénérable, les Joubert, Flottard, Guinard, Buchez, Dornès, Duplan. C'est, en effet, la loge qui se trouve à l'origine de la Charbonnerie et l'on sait la filiation de la Charbonnerie au Saint-Simonisme.

Vers 1825, Curie venait s'installer comme médecin à Mulhouse, où il se maria dans une des familles les plus considérées de la Haute Société Protestante et de la « fabricantocratie » d'alors, épousant Augustine Hofer, la fille d'un fabricant d'indiennes. Il siège, en 1829, au Consistoire Réformé, en devient même le secrétaire. En 1831, il polémiquera avec le pasteur Mathias Graf et ce sera la rupture — fort significative — avec les autorités ecclésiastiques (19). Polémique combien instructive : que nous apprend-elle en gros ?

Pour Curie, Religion et Politique ne sont qu'une seule et même chose. Or la religion chrétienne n'est plus en harmonie avec les besoins du sentiment et de la raison. Au contraire, la doctrine de Saint-Simon tend à l'amélioration sociale des hommes. Alors que, pour notre pasteur Graf, tout ce que la nouvelle doctrine contient de bon est tiré du Christianisme — que, pour lui, si les pauvres doivent être, en effet, l'objet de la compassion générale, il n'y a qu'à agir dans l'esprit du Christianisme, pour Curie, les saint-simoniens ne sont certes pas hostiles au Christianisme, mais ils sont plus avancés, car ils veulent réaliser la morale évangélique : « Nous pouvons déjà sur cette terre, déclare Curie, ce que le Christianisme n'a fait que demander pour l'autre Vie ». Et encore : « Le Saint-Simonisme est dans toute sa rigueur l'Oraison dominicale exaucée ! ». Après quoi, la place de Curie n'était plus, évidemment, au Consistoire Réformé.

Le voici donc résolu à mettre en pratique sa vocation d'apôtre, instituant un enseignement saint-simonien à Mulhouse. On lui doit, à cet égard, une *Exposition de la Religion Saint-Simonienne* (imprimée à Mulhouse en 1832). C'est un tableau saisissant, et certainement trop réel, de la crise sociale et de la misère ouvrière de ce temps. Non sans précautions oratoires, toutefois, ni sans opportunisme. La vie des chefs d'industrie n'est certes pas très gaie :

« Vous êtes tous actifs, entreprenants, vous ne connaissez de la vie que le travail et les soucis... Vous êtes presque tous incapables de vous livrer au moindre plaisir, mille craintes vous arrêtent, la musique n'a plus d'attrait pour vous, les danses vous font mal... Mais enfin, vos malheurs, qui sont bien grands, n'approchent pourtant pas de ceux des prolétaires ! ».

Et aux dames, dont il ne méconnaît pas la sollicitude pour la classe ouvrière :

« Vous qui consacrez un jour par semaine à vêtir le pauvre, ne sentez-vous pas l'insuffisance de vos moyens ? Après avoir visité la demeure, disons mieux le cloaque infect et dégoûtant de ces infortunés..., pouvez-vous être satisfaits de notre ordre social ?... ».

(18) D'après un scellé de justice lors de la conspiration de Belfort (1822) dans une collection particulière : liste mss. antérieure aux tableaux conservés dans le Fonds Maçonique de la Bibliothèque Nationale.

(19) André BRANDT, « Le Dr Curie et le Saint-Simonisme à Mulhouse », extr. du *Bulletin de la Société Industrielle de Mulhouse*, octobre 1938, p. 7-10.

Et de dénoncer ensuite la condition ouvrière, particulièrement le travail des femmes et des enfants dans les manufactures. Or, les partis politiques sont impuissants. Curie rappelle d'ailleurs qu'avant d'être saint-simonien, il a lui-même milité dans les rangs du parti du Mouvement. Son exposé s'achève par un appel vibrant :

« Propriétaires, chefs d'industrie, ouvriers, vous n'entendrez sortir de notre bouche qu'un langage de paix et d'amour. Nous en avons l'espérance, bien plus la conviction la plus intime, tous vous vous approcherez de nous et nous aurons le pouvoir de vous faire aimer les uns les autres, en vous faisant partager *notre foi religieuse* ; dès lors, nous aurons la puissance de vous associer ».

Et d'écrire (le 27 novembre 1831, à Enfantin) : « Nous sommes ici corps à corps avec tous les clergés... Le clergé protestant est surtout déchaîné contre moi. Chaque dimanche deux sermons contre la doctrine... » (20).

Des lettres de Curie, retrouvées dans les Papiers Saint-Simoniens (don d'Alfred Pereire à la Bibliothèque Nationale) et dans le Fonds Enfantin (à la Bibliothèque de l'Arsenal), éclairent singulièrement, non seulement sa mentalité et son activité mulhousienne, mais encore, par delà, une psychologie individuelle, très révélatrice de l'état des esprits à l'époque, en même temps que des réactions des Mulhousiens aux prédications saint-simoniennes de 1831-1832 (21).

Jules Lechevalier — ce logicien du Saint-Simonisme — qui avait lu Hegel en Allemagne — était venu exposer à Mulhouse (en août 1831) les principes de la Doctrine, dont il avait ensuite confié les intérêts au Docteur Curie. Il n'allait pas d'ailleurs tarder à passer au Fouriérisme, suivant une assez « habituelle évolution du saint-simonisme au Fouriérisme », selon une judicieuse remarque d'H. Desroche (22). Le schisme de Bazard, à la fin de 1831, évoqué dans une brochure de Lechevalier (23), ne devait cependant pas ébranler l'obstination vraiment exemplaire de Curie.

A la fin de janvier 1832, Gérardin, un officier d'artillerie de Strasbourg, le Docteur Simon (le futur chef de cuisine à Ménilmontant, qu'il quittera d'ailleurs dès la fin de l'année), un médecin homéopathe, Ollivier, (qui suivra Enfantin en Egypte) se trouvaient à Mulhouse. Ils assurent ce dernier de leur « attachement inébranlable », venant d'apprendre la « persécution » par les journaux. Et Curie ajoute ce post-scriptum :

« Vous avez vu que ma *foi* était chancelante encore, j'espère être bientôt entièrement à Vous ; dans ce moment surtout je sens le besoin de vous exprimer tout mon amour et, si un événement pouvait avoir puissance pour hâter mon adhésion entière, c'est bien la persécution à laquelle vous êtes en but et que tous vos enfants voudront partager avec vous » (27 janvier 1832).

Hésitations éphémères. Car, le 6 avril 1832, au reçu du portrait de « notre Père Suprême », Curie précisait :

« Je ne pouvais détacher mes yeux de ses yeux, de son front, de toute sa

(20) Bibliothèque de l'Arsenal *Fonds Enfantin* : 7602/157.

(21) P. LEUILLIOT, « Le Saint-Simonisme à Mulhouse en 1832 » (d'après des lettres inédites du Dr Curie), *Bulletin du Musée historique de Mulhouse*, 1958, p. 53-67 (lettres de la Bibliothèque Nationale, les citations pour le Fonds Enfantin étant inédites).

(22) In E. POULAT, *Les Cahiers manuscrits de Fourier*, 1957, Introduction, p. 14.

(23) *Aux Saint-Simoniens : Lettre sur la division survenue dans l'association Saint-Simonienne*, 20 déc. 1831. Le titre de départ porte en plus : A Curie, apôtre saint-simonien, à Mulhouse.

tête. Ma petite s'en est aperçue, elle m'a dit : Papa, je suis sûre que tu ne veux pas dîner aujourd'hui. — Pourquoi ? — C'est que tu as trop de plaisir à voir le P. Enfantin. Ma femme a eu beaucoup de plaisir aussi. Plaisir n'est pas le mot, *c'est trop froid* » (24).

Au retour de Paris (17 juillet 1832), Curie proclame :

« J'ai la *foi entière*... Dieu n'est-il pas avec moi ? Je suis convaincu que des résultats peuvent seuls convaincre *les esprits à argent*. Il y a des hommes qui ne peuvent commencer par la Religion, il nous faut maintenant des hommes Religieux, ils convertiront le reste du monde par leur exemple, leur bonheur... La plus grande partie de mon action est donc réservée à la classe ouvrière, elle est pauvre, misérable, eh bien ! Je crois qu'elle seule peut s'affranchir sans le secours du riche ; le riche se rapprochera d'elle quand il ne redoutera plus le pillage... » (25).

Et encore (22 août) : « Nous atteindrons les hautes classes par l'exemple des classes inférieures... ». Ce sera encore sa démarche, plus tard, à Londres... Ces lettres — une autre encore (du 25 juillet 1832) — nous révèlent sa ligne de conduite : « Nous avons 17 femmes inscrites pour apprendre la musique et 17 hommes... Ici nous allons grand train, la classe ouvrière arrive en foule, ma maison n'est pas assez grande pour contenir tout le monde » (26).

Surtout Curie annonce que « ne formant qu'une seule famille, nous devrions tous parler la même langue et que *l'acte le plus religieux parce qu'il est le plus utile au peuple* » — alliance d'épithètes et d'expressions à souligner — « est de lui apprendre la langue qui deviendra universelle ». Il va donc « chaque dimanche enseigner au peuple la langue française » ! Mais, pour l'instant, il lui faut bien se contenter de faire lire des traductions allemandes et répéter chaque phrase en français. Ce souci linguistique, à valeur religieuse, mérite d'être retenu (27).

Ainsi école de chant et réunions dominicales, où « chacun parlera de ce qu'il fait pour la doctrine, pour notre Sainte Cause... ». Mais Curie pense aussi à joindre l'instruction industrielle à l'instruction intellectuelle et morale. — « D'ici peu de temps nous aurons les germes d'une école industrielle (28)... Incessamment nous commencerons une école de dessin linéaire... ».

Le Maire de Mulhouse avait fini par lui accorder qu'il n'entraverait son action « qu'autant qu'il lui serait démontré que nous excitons les ouvriers contre leurs chefs » (29). Déjà, au début de cette même année, le Sous-préfet d'Altkirch avait écrit au Maire en question : « L'Association universelle prêchée par les Saint-Simoniens pourrait paraître à des ouvriers le synonyme de propriété

(24) *Fonds Enfantin* : 7602/158.

(25) A Lemonnier, dont Curie avait fait la connaissance au cours de ce séjour parisien : « Maintenant que j'ai puisé à la source commune, je sens mieux *l'œuvre religieuse* qui m'est confiée ». *Fonds Enfantin*, 7614/59.

(26) Curie, selon A. BRANDT, avait acquis une maison vers 1828, revendue lors de son départ de Mulhouse (en 1833). *Art. cité*, p. 6 et 16.

(27) Suivant une autre lettre à Lemonnier (22 août 1832), « il s'agit bien de leçons conduites de manière à ce que la Religion Saint-Simonienne soit enseignée conjointement avec le français ». *Fonds Enfantin*, 7614/160.

(28) Déjà en avril 1831 Curie avait annoncé par les *Affiches de Mulhouse* l'ouverture d'une institution industrielle (cf. A. BRANDT, *op. cit.*, p. 13). Activités à rapprocher de celles de son frère : cf. P. LEUILLIOT, « Ferdinand Curie, un propagandiste montbéliardais de l'enseignement mutuel et populaire à Colmar et dans le Haut-Rhin », *Annuaire de la Société historique et littéraire de Colmar*, 1955, p. 93-163.

(29) Curie écrivit également à Nicolas Kœchlin, le député. Il a dû même souper et déjeuner avec lui, en compagnie d'O. Barrot, venu alors en Alsace : « je ne dois pas perdre une pareille occasion » avoue-t-il (22 août 1832).

commune et les conduire à exiger une réparation violente du tort qu'ils considéreraient comme leur étant fait à eux qui possèdent peu, par rapport à ceux qui sont propriétaires de riches établissements » (30).

Curie mûrit alors, d'autre part, « un plan d'association », projetant de se mettre « à la tête d'un noyau de 20 familles... avec l'abolition de la domesticité, la fondation de deux caisses, l'une d'épargne, l'autre d'assurance mutuelle pour le secours des malades, des personnes sans travail, et pour venir au secours de Paris... » (31). Surtout, de conclure, dans la lettre précitée : « Voilà où nous en sommes ici ; plus je marche et plus je me sens poussé en avant par *ma foi religieuse*, je sens ma force s'accroître ; chaque obstacle la redouble encore, Dieu est avec nous » (25 juillet 1832). N'est-ce pas vraiment la foi qui soulève les montagnes !

Et (le 1^{er} août 1832) à Lemonnier encore, à qui Curie promet de suivre « religieusement » ses conseils, étant « beaucoup trop pénétré de *notre œuvre sainte*... Nous voulons le bonheur de tous, le bonheur de chacun, voilà le but où je tends de toutes mes forces, de tout mon être ». Et de lui raconter la *conversion* d'un jeune homme qui « osait se rire des misères du peuple... j'ai été sévère, mais bientôt ce jeune homme a été troublé par mes paroles graves et religieuses... ».

Il y a maintenant, annonce encore Curie, une « famille saint-simonienne » à Mulhouse, pourvue d'une foi religieuse. Elle compte — et son recrutement social est intéressant à noter — un maître menuisier, un artiste peintre de fleurs, son frère graveur sur rouleaux, un ouvrier chaudronnier, « vraiment religieux », un ouvrier mécanicien et sa femme, parents de quatre enfants — « et c'est à peine s'ils ont de quoi vivre et, par vivre, j'entends manger du pain et des pommes de terre » — un graveur, un autre mécanicien (deux beaux-frères), un jeune homme très dévoué (sans qualification professionnelle), un typographe enfin, qui vient d'acheter un remplaçant pour ne point s'exposer à tuer un de ses semblables — comprenant parfaitement, estime Curie, les destinées pacifiques de l'humanité — sans parler d'Adèle Dolfus et surtout d'Augustine Curie.

On afflue chez Paul Curie, un jour, « plus de 200 personnes étaient en dehors, ne pouvant entrer... ». Mais les autorités interdisent maintenant les réunions publiques : « malgré la confiance qu'elles ont en moi, elles ne peuvent croire que nos paroles n'excitent le peuple à la révolte... ». Et, le 2 septembre 1832, Curie écrit à Duveyrier, le poète et le visionnaire de la secte : « nous devons nous mettre dans une position à pouvoir nous passer en partie des bourgeois... Je remunerai fortement le peuple, mais j'aurai les bourgeois à dos... Le peuple est misérable, il n'a même pas de quoi se procurer une nourriture grossière... ».

Ce qui n'empêche des injures populaires, des charivaris, où Curie dénonce d'ailleurs l'instigation des « prêtres protestants », contre-partie à la polémique — précitée — avec le pasteur Graf et à la rupture qui s'ensuit avec le Consistoire.

C'est à peine si quelque désillusion perce, cependant, dans telle lettre (tousjours à Lemonnier, du 17 octobre 1832) :

« La classe élevée et la moyenne nous croient morts depuis le Procès (en août), on me regarde comme dupe de ma philanthropie, car on ne peut se persuader que c'est une *foi religieuse* qui me fait agir. Certes, ma foi ne peut être affaiblie

(30) P. LEULLIOT, in *Revue d'Alsace*, 1930, p. 192. Cf. A. BRANDT, *op. cit.*, p. 22.

(31) Cf. A. BRANDT, p. 14-15. Curie s'offre encore avec deux collègues pour visiter gratuitement, chacun dans son quartier, les malades indigents (janvier 1831 et mars 1832). Il propose à la Société Industrielle (mars 1831) la création de comités de salubrité et l'institution de médecins cantonaux (projet réalisé seulement en 1856). En mars 1832, il est nommé chirurgien-major de la Garde Nationale ; le mois suivant, il fait partie d'une commission sanitaire instituée en vue des mesures à prendre contre le choléra.

par tous ces obstacles ; mon amour pour Dieu, pour l'humanité, pour le Père ne fait que s'accroître, mais... nous avons une crise douloureuse à subir, je crois que je ne faiblirai pas... » (32).

Dans une autre lettre — du 17 octobre encore — à Simon, mais plus explicite, Curie écrit :

« Dans la crise douloureuse où nous nous trouvons, je suis mille fois plus heureux, plus tranquille que je ne l'ai jamais été. Ma tête, mon cœur, tout mon être était un véritable cahos (*sic*) avant que je ne devienne Saint Simonien. J'avais une ardeur extrême et cette ardeur était vraiment vilipendée, je ne savais dans quel but je devais l'employer, j'étais souvent consumé de besoins ; j'ai trempé dans plusieurs conspirations sous les Bourbons et cependant ce n'était pas mon élément, je me sentais mal à l'aise ; quelle différence, grand Dieu, maintenant, à la face des hommes, je puis avouer mes projets, tous les sentiments, le vague a disparu de mon être, le développement de l'humanité n'est plus entouré d'un voile épais. Je n'ai jamais craint la mort en elle-même, ni les souffrances qui la précèdent ; quelquefois j'étais devenu stoïcien... A présent, je suis attaché à la vie, plus que jamais, parce que je sens que j'ai un but à accomplir... ».

L'on mesure, par cette confession, le chemin parcouru, depuis les déceptions politiques des « Amis de la Vérité » et l'échec des complots de la Charbonnerie par cet ancien ami de Buchez qui lui avait exposé, à la fin de la Restauration déjà, ses conceptions sociales (33).

Curie, maintenant, s'inquiétait de la propagande fouriériste qui allait désormais relayer en Alsace le saint-simonisme. Celle, en particulier, de son confrère, le Docteur Jaenger, autre homéopathe. De ce médecin colmarien, « converti au fouriérisme » l'activité sociale et politique mériterait aussi d'être étudiée et retracée d'après une correspondance que nous nous proposons de publier un jour prochain. Curie et Jaenger échangèrent leurs vues et Curie précisait (à Lemonnier, 3 novembre 1832) :

« Certes, ce n'est pas une polémique que je veux engager avec les disciples de Fourier... Ce serait perdre un temps précieux, on ne les convertira pas de si tôt à notre foi, l'important c'est qu'ils travaillent à la même œuvre que nous, et ainsi que la plupart des discidents (*sic*), ils répandent sur le monde des lambeaux de la Doctrine ; il est bon que, dans toutes les directions, il y ait d'anciens Saint-Simoniens... ».

Même le schisme devait, lui aussi, porter ses fruits. « C'est ma conviction, tous ceux qui sont séparés du Père nous aident encore et il en est qui nous aident puissamment... ». Soulignons encore cette tendance à l'universalisme, à l'œcuménisme social...

Ici s'arrête (pour l'instant) notre documentation sur l'activité saint-simo-

(32) Curie avait attendu avec une confiance impatiente le Procès en question, prophétisant : « C'est une occasion que nous devons souhaiter avec ardeur, qu'il y ait condamnation ou non. Le monde sera fortement ébranlé, plus d'un cœur nous sera acquis... Le Père a ma foi entière. Le Procès ne peut manquer de la rendre plus forte encore si cela se peut » (22 août 1832, à Lemonnier, déjà cité).

(33) Brouillon de lettre dans les manuscrits déposés à la Bibliothèque Historique de la Ville de Paris (30 août 1829). Extraits in A. CUVILLIER, « Les antagonismes de classes dans la littérature sociale française de Saint Simon à 1848 », *International Review of Social History*, 1956. Réimprimé dans *Sociologie et Problèmes actuels*, Paris, 1958, p. 136-137.

nienne du Docteur Curie à Mulhouse. Bientôt, il publiait dans les *Affiches de Mulhouse* (du 21 septembre 1833) un avis qui annonçait son départ et son installation à Paris (34).

De la Charbonnerie au Saint-Simonisme, son activité à travers des lettres toutes frémissantes de foi religieuse apparaît fort symbolique des rapports du socialisme et de la religion en Alsace dans la première moitié du XIX^e siècle.

* * *

Ayant quitté Mulhouse en septembre 1833, après un court séjour à Paris, Curie devait faire ensuite une très honorable carrière de médecin homéopathe à Londres, où il vint s'installer en 1835 et où il devait mourir, prématurément, en 1853, tandis que Jaenger, le médecin fouriériste de Colmar affirmait, quelques mois avant que Curie quittât l'Alsace (11 janvier 1833), « l'analogie universelle identique à la loi homéopathique », avant de publier (en 1838) dans *La Phalange*, sous ce même titre, une étude dont il avait lu antérieurement le texte dans un congrès à Lyon qui fut, selon Henri Jarricot, un « berceau de l'homéopathie » (35).

De Paris, un an presque après son départ de Mulhouse (4 octobre 1834), Curie faisait ce retour sur le passé et envisageait le proche avenir : « Je pensais qu'il n'y avait plus rien à faire (à Mulhouse) pour notre sainte doctrine. Le temps de la Parole était accompli... ». A Paris maintenant, « poussé, selon lui, par cette idée qu'il appartenait aux saint-simoniens de se mettre à la tête de la régénérescence médicale », il s'associe avec le Docteur Lucien Simon, un autre saint-simonien et homéopathe : ensemble ils fondent une société et un journal de médecine homéopathique (1833) : « Nous avons une clinique... » précise-t-il. Mais de regretter, surtout, le départ d'Enfantin, avant de l'avoir pu revoir : « J'aurais eu besoin de recevoir votre inspiration pour ce que je me sentais appelé à faire. Dieu en a voulu autrement, il a voulu pour un temps que la plupart de vos fils soient éloignés de vous, soient dispersés par toute la terre, afin de préparer partout et pour tous la réalisation des promesses que Saint-Simon et Vous, Père, avez faites en son nom » (36). C'est, après « le temps de la Parole, la diaspora... ».

Et, à Londres, quatre ans plus tard (Curie avait dépassé la cinquantaine), il continue à se déclarer toujours « animé de la foi que je tiens de Vous, Père ». Il vient d'ouvrir un dispensaire. Comme autrefois à Mulhouse, il estime : « de la classe pauvre, j'arriverai sûrement à la classe riche » (37). Il multiplie les invitations à Enfantin à venir observer de près « la reine des mers », « un Peuple qui a tant d'influence sur les destinées du monde ». En 1838, en 1839, en 1841. Cette dernière année encore, Curie se montre aussi ardent homéopathe que pieux et très fidèle saint-simonien. L'homéopathie est devenue un véritable apostolat à son tour : « Les deux parties de la science médicale se repoussaient obstinément. Je les unis irrévocablement et désormais j'ai foi en Dieu et j'ai foi en moi-même » (38). Un an après, « l'alopathie tout entière, prévoit-il, va se lever comme un seul

(34) « Il saisit avec empressement cette occasion pour remercier les habitants de Mülhausen qui ont bien voulu lui accorder leur confiance et leur amitié ».

(35) Cet auteur a signalé que le premier ouvrage publié à ce sujet en France fut une thèse strasbourgeoise de Théodore Bœckel (en 1826), et que le comte Gindi avait été également reçu docteur à la Faculté de Strasbourg (*Cahiers Lyonnais d'Histoire de la Médecine*, t. I, 1956, p. 19, 34). G. WEILL a avancé que l'homéopathie devait procurer aux prolétaires des remèdes prompts et peu coûteux. « Les Juifs et le Saint-Simonisme » in *Revue des Etudes Juives*, t. 31, p. 266-273. L'explication paraît insuffisante...

(36) *Fonds Enfantin* : 7708/120 (à Enfantin).

(37) *Ibid.* : 7627/18 (20 juin 1838).

(38) *Ibid.* : 7708/122 (18 janvier 1840).

homme lors de l'inauguration, prévue pour le début de 1842, du *London Homeopathic Hospital* » — cette grande nouvelle les mettra dans l'impossibilité de nier les faits et de tenir le public dans d'éternelles ténèbres. « Pauvre allopathie », ironise-t-il, pour une fois, en passant.

Il aurait vivement souhaité que, pour la circonstance, Arlès-Dufour et Enfantin, en personne, puissent venir inaugurer *religieusement* — c'est décidément son adjectif favori encore et toujours — « l'établissement qui va servir de base à la régénération de la science... (car) je vais me trouver à la tête d'un hôpital qui me mettra à même de former des hommes autant que d'être utile à la classe la plus nombreuse et la plus souffrante et cela sous tous les rapports... » (39).

Paul Curie devait mourir une dizaine d'années seulement après. Evoquant, déjà au début de 1840, de « longues nuits de souffrance », lorsqu'il relevait à peine de maladie, il écrivait à Enfantin, alors « membre de la Commission Scientifique » en Algérie : « J'ai eu le temps de méditer longuement et minutieusement sur les douleurs des autres et je sors de ma maladie animé d'un amour nouveau pour Dieu et pour le monde ». C'était toujours un même optimisme, aussi farouche que confiant, qui animait l'étudiant en médecine qui, en 1820, s'affiliait aux *Amis de la Vérité*, le carbonaro de la Restauration devenu le diacre de l'Eglise française de Mulhouse et le secrétaire — momentanément — du Consistoire Réformé ; le prédicateur Saint-Simonien des années 1831-1832, devenu l'homéopathe réputé de Londres, à qui jadis le pasteur Graf reprochait de divulguer au public les expériences de sa vie intérieure, persistait dans ses effusions religieuses.

A preuve telle lettre, encore à Enfantin (du 5 avril 1841), sur laquelle il nous plaît de terminer :

« Que de désespoirs et de déceptions se sont montrés depuis notre séparation. J'ai assisté à un grand nombre, j'ai vu d'abord le doute se terminer par la négation de l'avenir ; pour nous, il n'est rien de tout cela, nous nous sentons puissants d'espérance et de foi... » (40).

L'inspiration religieuse continuait à guider notre homéopathe, comme elle avait guidé, dans les années antérieures, l'activité du saint-simonien. Si les temps de la Parole étaient révolus, ceux de l'action utile et persévérante étaient venus... Et Beugnot n'avait sans doute pas eu tort d'annoncer dès 1814 : « Les esprits tourmentés de réalités se réfugient dans l'idéal... ».

Paul LEUILLIOT.

Ecole Pratique des Hautes Etudes.

(39) *Ibid.* : 7708/130 (12 décembre 1841).

(40) *Ibid.* : 7630/59.

NOTES SUR L'ANTICLÉRICALISME DES SAINT-SIMONIENS

LES contemporains ont été surtout sensibles au côté religieux du saint-simonisme. Très tôt, Benjamin Constant s'est moqué de ces nouveaux prêtres de Memphis et de Thèbes (1). *Le Globe* du 20 février 1831 montre le maire de Versailles dénonçant dans les saint-simoniens de nouveaux Jésuites. Dans *Paris-Élévation*, Vigny les peint avec plus de respect comme les desservants du temple de l'humanité :

« Et c'est un temple, un temple immense, universel,
« Où l'homme n'offrira ni l'encens, ni le sel,
« Ni le sang, ni le pain, ni le vin, ni l'hostie,
« Mais son temps et sa vie en œuvre convertie » (2).

Lamartine dit de même : « C'est une religion moins un Dieu, c'est le christianisme moins la foi qui en est la vie » (3). De fait le saint-simonisme a une hiérarchie, des sacrements, des cantiques ; il use d'un style prophétique ; il connaît des schismes. Certains l'abandonnent parce qu'ils jugent le message de Saint-Simon trahi par cette organisation théocratique, par ce cléricalisme oppresseur, par ces méthodes imitées du jésuitisme, tels Léon Halévy, Pierre Leroux, ou Lerminier. D'autres au contraire ont pensé, tel Transon, que le mouvement ne s'était pas engagé d'un pas assez hardi dans la voie religieuse. Mais, quelles que soient les nuances, tous ont reconnu, pour l'admirer, le déplorer, le railler, un souffle religieux dans le saint-simonisme, auquel Sainte-Beuve a justement rendu hommage :

« En dehors de la direction économique et industrielle (le saint-simonisme), donna à plus d'un qui en manquait l'idée d'une religion et le respect de cette forme sociale, la plus haute de toutes » (4).

Il nous semble en revanche que jusqu'à présent les historiens du saint-simonisme n'ont pas suffisamment marqué la pointe anticatholique de nombreux saint-simoniens, du jour où le saint-simonisme s'est dissous dans le siècle. Certes, il ne faut point exagérer cet anticléricalisme. Dans un mouvement si riche en personnalités diverses, les attitudes peuvent être très différentes. Dès 1836, dans ses *Annales de Philosophie chrétienne*, Bonnetty notait avec quelque complaisance

(1) Sébastien CHARLÉTY, *Histoire du Saint-Simonisme*, éd. de 1936, p. 42.

(2) *Œuvres complètes d'Alfred de Vigny, Poésies*, éd. Conard, Paris, 1934, p. 165.

(3) Cité par DORY, *Retour au Christianisme*, p. 296.

(4) CHARLÉTY, *op. cit.*, p. 359.

les noms de ceux qui étaient revenus à la foi traditionnelle : en dehors de Mme Bazard et de ses deux filles, Alexandre de Saint-Chéron, gendre de Bazard qui écrivait dans la *France catholique*, dans l'*Univers religieux*, Margerin qui se convertit lors d'un séjour à Munich en 1833, devint directeur des études au collège de Juilly et un des principaux rédacteurs de l'*Université catholique*, Buchez, Paul Rochette, Dugied, Émile Rousseau, Félix Clavé, Cheruel (5). Bonnetty accorde une mention particulière à Alphonse Dory qui, dans son ouvrage, *Retour au Christianisme*, confesse avec beaucoup d'ingénuité ses expériences religieuses. Dory, qui mériterait d'être mieux connu, était né le 6 février 1810 à Marseille ; il fit ses études de droit à Aix-en-Provence, alla à Paris dans le simple but, semble-t-il, de parfaire son éducation d'honnête homme, entra en contact avec un jeune saint-simonien cultivé qui commença d'ébranler ses sentiments catholiques. De retour à Marseille, il fonda, malgré l'hostilité de sa famille, la première église saint-simonienne. Le schisme de Bazard, l'attitude des saint-simoniens devant le choléra (6) le ramenèrent au christianisme, mais il rendit toujours hommage à la générosité de la doctrine saint-simonienne. En dehors de ces noms, on pourrait en citer d'autres, tels Lamoricière qui avait éprouvé une vive sympathie pour la doctrine nouvelle (7), ou cet officier de marine, Marceau, que, selon la tradition, l'abbé Marin ramena au catholicisme en prêchant en 1836 un carême à Toulon (8). Mais ces convertis nous intéressent moins que ceux qui sont restés fidèles à l'esprit du saint-simonisme et parfois l'ont dépassé.

De ces derniers on pourrait dire de manière générale qu'ils sont, souvent allés de sentiments mêlés à l'égard du catholicisme à une hostilité plus déclarée. À l'origine les saint-simoniens ont tout à la fois une haute idée de catholicisme parce qu'il a préfiguré l'unité à laquelle ils tendent, qu'il a harmonisé la religion, la morale, l'art, autour d'un principe vivant, et un mépris certain, car le catholicisme se survit, il représente le passé et la tristesse. Écoutons Barrault tracer le tableau le plus sombre du prêtre catholique :

« Il ne verse plus sur les autels le sang des victimes ; mais il réclame en offrant à son Dieu jaloux d'expiations, les larmes, les cendres, le cilice, le sacrifice de tous les penchants ; et jusque dans un plaisir innocent, il voit un vol fait à la pénitence. Aussi imprime-t-il à son sourire même quelque chose de triste et de contraint ; à travers ses hymnes d'allégresse il laisse s'exhaler une vague mélancolie, au sein d'un temple où le jour ne pénètre qu'en se dépouillant de l'éclat de ses rayons » (9).

En vain l'Eglise menacée a-t-elle, selon lui, essayé de se sauver par le jésuitisme, alliance étroite de la politique et de la religion ; le jésuitisme n'a pu empêcher une indifférence grandissante qui « est la véritable religion de la majorité ». Jusqu'à

(5) *Annales de Philosophie Chrétienne*, t. XII, pp. 95-98.

(6) À propos du choléra, Dory écrit : « On sera peut-être curieux de connaître la solution saint-simonienne. Le *Globe*, en présence d'une si grande calamité, ne resta pas muet. Il dit : « Le choléra n'est pas un fléau émané de Dieu. Il prend sa source dans la misère du peuple, ce peuple mal logé, mal vêtu, mal nourri ; il se place aisément dans les cœurs rongés par le scepticisme et le dégoût. Livrez-vous à la joie et au travail, buvez et mangez... ». Aussi, je l'avoue, je ne pus adopter ni digérer ces idées ; j'en étais presque scandalisé ». *Retour au Christianisme*, pp. 139-140.

(7) Marcel EMERIT, *Les Saint-Simoniens en Algérie*, pp. 56-62.

(8) Jourdan, écrivant à Enfantin le 10 octobre 1841, explique les choses d'une manière différente : « C'est une petite coterie catholique qui a converti Marceau, un lieutenant de vaisseau, M. Joannis, homme sachant un peu de toutes choses et beaucoup de quelques-unes au dire de Sylvestre, un autre lieutenant de vaisseau, M. Ducouëdic, et enfin, ou plutôt d'abord, Mme Ducouëdic, jeune femme très belle, catholique fervente, aimant beaucoup le bal, à ce que me dit Charles ; voilà les petites influences qui ont combattu dans ce pauvre cœur votre grande image, mon Père ». *Bibliothèque de l'Arsenal*, Ms. 7736-135.

(9) *Religion Saint-Simonienne. Recueil de prédications*, t. I, 1832, p. 215.

la politique étrangère où se retrouvent ces antipathies et ces sympathies d'ordre religieux. La puissance allemande sur laquelle comptent les saint-simoniens, c'est la Prusse qui « est aujourd'hui le centre du mouvement *rationaliste, spiritueliste* de l'Allemagne » (10).

Quoiqu'enrichi par l'expérience, le polytechnicien saint-simonien Grégoire Gérard, que Balzac met en scène dans *le Curé de Village*, s'en tient à ce refus pur et simple du catholicisme :

« Que voulez-vous, Monsieur le Curé, dit Gérard, s'il faut vous parler comme au confessionnal, je regarde la foi comme un mensonge qu'on se fait à soi-même, l'espérance comme un mensonge qu'on se fait sur l'avenir, et votre charité comme une ruse d'enfant qui se tient sage pour avoir des confitures » (11).

Mais nombre de saint-simoniens ont affiché une animosité autrement vive et constante.

Pas tous, toutefois, et même parmi les plus fidèles. A la mort de Lambert, ses funérailles furent célébrées par l'Eglise, au désappointement de ses amis (12). Plus libérale encore, l'attitude du principal des saint-simoniens, d'Enfantin. Encore qu'il réponde au R. P. Félix, Enfantin se veut au dessus des polémiques, des petitesse, des mouvements d'humeur. Il se félicite du dogme de l'Immaculée Conception qui ajoute la femme au paradis mâle, comme il l'avait cherché lui-même (13) ; il refuse de désespérer du rajeunissement d'une Eglise qui se recrute dans le peuple.

« Grâce à Dieu, écrit-il dans *la Vie Eternelle*, que l'on peut considérer comme son testament, l'Eglise depuis un demi-siècle se recrute dans le peuple ; en France surtout, elle n'est plus l'apanage des familles princières. Là peut se trouver son salut. Les enfants du peuple, ordonnés prêtres, retrouvent les titres perdus de l'Eglise chrétienne ; fiers de leur double origine, de leur double caractère, prêtres et prolétaires de la foi, ils sentiront que l'Eglise s'est perdue en s'appuyant sur les rois qui résistaient à l'opinion du peuple et qu'elle ne peut se sauver qu'en s'associant à l'avenir du peuple, en communiant avec ses espérances, en réalisant sur la terre avec lui et pour lui, l'Evangile de charité universelle, divin testament de Jésus-Christ » (14).

A Arlès-Dufour qui crible le catholicisme de sarcasmes (15), il oppose le mérite durable d'une religion « qui s'est montrée jusqu'à présent même, incomparablement plus habile que tous à élever les marmots, à consoler les affligés, à panser et à soigner les malades, à donner une espérance au mourant ». Admirable parce qu'universelle, elle retrouvera ses chances « dès qu'elle sera dépouillée de sa couronne païenne, c'est-à-dire du pouvoir temporel » (16).

Ce souci de sérénité qui lui est naturel n'empêche pas la sévérité. Vieux grief : Enfantin rappelle que l'Eglise ne doit point s'étonner de voir les arts, les sciences, l'industrie l'abandonner. « Elle-même reste inféconde dans cette triple

(10) *Le Globe*, 16 juin 1831.

(11) *Le Curé de Village*, *Œuvres complètes de Balzac*, t. XVI, éd. Michel Lévy, 1864, p. 251.

(12) G. WEILL, *L'école saint-simonienne*, p. 279.

(13) CHARLÉTY, *op. cit.*, p. 318.

(14) ENFANTIN, *La vie éternelle*, p. 163. L'idée fut reprise dans la *Réponse à M. Dupanloup, membre de l'Institut, évêque d'Orléans, par les membres du Conseil institué par Prosper Barthélemy Enfantin*, Paris, Dentu, 1868, p. 7.

(15) Il écrivait à Arlès : « Les prêtres entretiennent votre santé, en vous fouettant le sang. Moi, ils ne peuvent me mettre en colère ». CHARLÉTY, p. 318.

(16) G. WEILL, *op. cit.*, p. 271.

forme de la vie humaine ; elle ne produit rien par elle-même et n'inspire plus les savants, les artistes, les industriels... Et elle gémit de ce que l'humanité ne lui reconnaît pas le droit de gouverner ce monde qu'elle méprise, ce temporel qu'elle ignore... » (17). Dans son dernier testament du 8 avril 1864, Enfantin demande des obsèques civiles (18) ; il s'accorde avec les autres tenants de la secte, Holstein, Charles Duveyrier, Félicien David, dont les obsèques sous la Troisième République furent l'occasion de remous bien connus (19). Même hauteur de vues chez Barrault qui, en 1863, publie son livre des *Evangelies*. Barrault croit que la papauté, loin de demeurer passive, doit se mettre à la tête de l'Europe (20). C'est le rêve qu'avaient caressé les Fourieristes et que Louis Jourdan lui-même avait entraîné, comme le confesse une de ses lettres (21).

L'hostilité est beaucoup plus marquée chez d'autres. Peut-on ranger parmi eux Léon Halévy dont la *Petite Histoire des Juifs* est pleine d'aigreur pour le catholicisme, mais qui a rompu très tôt avec la secte ? N'est-il pas également arbitraire d'évoquer Sainte-Beuve, en dépit des sympathies saint-simoniennes que Maxime Leroy a longuement rappelées (22). Il faut citer en revanche Lemonnier dont il sera plus loin question, Léon Brothier qui écrivit dans le *Rationaliste*, Arlès-Dufour dont la correspondance à la fin du Second Empire et au début de la Troisième République est pleinement édifiante. Nous savons bien qu'à une date antérieure on pourrait retirer de la rencontre que Michelet eut avec Arlès, le 29 mars 1839, une impression différente. « M. Arlès, écrit Michelet, s'afflige de l'éducation irrégulière du collège qui fait gras le vendredi saint » (23). Note inattendue : ses lettres montrent mieux son vrai visage. Méfiance contre les Jésuites qui, après le rattachement de la Savoie, rentrent en force à Chambéry, contre la Société de Saint-Vincent de Paul qui, à l'entendre, ralentit à Lyon, au début de 1862, l'élan de charité des laïques ; hostilité affirmée la même année contre Le Play, nature ingrate, étriquée, mesquine, ambitieuse ; vraisemblablement le catholicisme de Le Play a accru cette antipathie. Nous savons d'autre part qu'Arlès est du comité du *Siècle* qui patronne en 1867 l'érection de cette statue à Voltaire qui marque le grand rassemblement des adversaires de l'Eglise. En 1871, violente diatribe contre Trochu qui se confesse régulièrement, communie de même, fait dire des neuvaines à Sainte Geneviève pour le succès de ses plans militaires. Dans une lettre du 9 mars, le plus triste tableau d'un peuple français que le catholicisme hébète et pourrit (24).

Plus significatifs sans doute que ces attitudes qui n'atteignent pas toujours le gros de l'opinion, les publications et projets de publications de saint-simoniens notoires. Lorsque Lemonnier fonde en 1854 la revue qui s'appelle successivement *Babel*, la *Revue du XIX^e siècle*, la *Revue*, la *Revue Philosophique et Religieuse* et qui dura jusqu'en 1858, l'esprit voltairien, si vif sous le Second Empire, y est à l'honneur. Georges Weil peut écrire : « La *Revue*, dans son hostilité contre l'Eglise fait bon accueil au réveil du voltairianisme ; elle ouvre ses colonnes à Erdan, le

(17) ENFANTIN, *op. cit.*, p. 148. Ici encore Arlès-Dufour, légataire universel, César Lhabitant, Laurent (de l'Ardèche), Henri Fournel, Adolphe Guérault reprennent les mêmes accusations dans la brochure de 1868, p. 20-21.

(18) CHARLÉTY, *op. cit.*, p. 337.

(19) DRUMONT, *La France Juive*, p. 188.

(20) G. WEILL, *op. cit.*, p. 282.

(21) *Bibliothèque de l'Arsenal*, Ms. 7736-167.

(22) MAXIME LEROY, *La Politique de Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, 1941.

(23) Jules MICHELET, *Journal*, t. I, p. 296.

(24) Correspondance inédite aimablement communiquée par M. Duroselle que nous remercions. Pour le rôle d'Arlès-Dufour et de Louis Jourdan dans l'érection de la statue de Voltaire, cf. notre étude sur *Un retour en faveur de Voltaire sous le Second Empire* dans les *Mélanges offerts au Doyen Etienne Gros*. Gap, Imprimerie Louis Jean, 1959, pp. 192-204.

spirituel et peu révérentieux auteur de la *France mystique*, à Littré qui salue avec joie l'apparition d'un nouveau XVIII^e siècle. Quand Béranger meurt, elle célèbre son apothéose » (25).

Daté de Paris, le 1^{er} février 1862, le prospectus de la *Solidarité, Revue du progrès moral et social*, dû à Amédée Marteau, traduit une méfiance analogue du catholicisme :

« Le Clergé Catholique qui était en possession de l'enseignement et qui s'est endormi dans une sécurité trompeuse n'a su ni prévoir ni prévenir ce débordement. Il en a encore augmenté la force agressive en se jetant au milieu de lui avec ses vieilles théories d'absolutisme repoussées à jamais par les masses... » (26).

Il faudrait insister davantage sur le projet d'encyclopédie d'inspiration saint-simonienne qui date de 1862 et fut abandonné en 1865. Les personnalités pressenties sont presque toutes hostiles au catholicisme : Sainte Beuve qui devait écrire le discours préliminaire et qui en a tracé des linéaments qui ne nous sont pas parvenus, Duruy, Littré, Claude Bernard, Renan, Marcelin Berthelot, le pasteur Martin Paschoud. Finalement, les Péreire, qui finançaient le projet se lassèrent et l'encyclopédie avorta. Si cette dernière grande idée saint-simonienne avait vu le jour, le XIX^e siècle aurait eu une encyclopédie au moins aussi hostile à l'Eglise que celle de Diderot et d'Alembert (27).

Cependant la pointe anticatholique apparaît encore davantage avec trois saint-simoniens de plus ou moins stricte obédience : Louis Jourdan, Adolphe Guérault, Massol. Les deux premiers ont agi par la presse ; le troisième dans la franc-maçonnerie et sur la franc-maçonnerie.

Le toulonnais Louis Jourdan est encore mal connu (28). Sa mère était très catholique et il semble qu'il ait été un saint-simonien tardif, allant au saint-simonisme lorsque celui-ci avait été frappé par le pouvoir et déconcerté par ses épreuves. Ses liens étaient des plus intimes avec Enfantin puisqu'il était le seul à le tutoyer. A l'égard du Père qu'il considère comme un dieu, il est prêt à tous les dévouements ; sa correspondance, très prolixe, est riche d'effusions, d'élans d'amour, hélas ! parfois en vers :

« Vous recevez l'amour d'une pauvre famille,
O grand Christ méconnu !
Recevez le toujours avec joie et tendresse,
Et laissez-nous bénir d'une ardente caresse
Votre front large et nu » (29).

Il désirerait Enfantin à la tête des mouvements du temps et lorsqu'en 1848, Enfantin se tient sur une prudente réserve, il laisse percer sa déception : « Le Père est bien notre général, écrit-il à Charles Lambert le 22 mars 1848, mais le général lui-même ne bat pas le rappel » (30). Jourdan n'est pas moins touché si, par malheur, se produit quelque défection, telle celle de Marceau, dont il avise le Père le 10 octobre 1841 :

« Charles m'annonce une singulière nouvelle qui m'a beaucoup plus attristé

(25) G. WEILL, *op. cit.*, pp. 257-258.

(26) *Bibliothèque de l'Arsenal*, Ms. 7811-17.

(27) G. WEILL, *op. cit.*, p. 282 ; André BILLY, *Sainte-Beuve, sa vie et son temps*, t. II, pp. 129-130.

(28) Sur Louis Jourdan, cf. Marcel EMERIT, *op. cit.*

(29) *Bibliothèque de l'Arsenal*, Ms. 7736-128.

(30) *Ibid.*, 7737-22.

qu'étonné. Marceau a le bonheur d'être chrétien, et non seulement chrétien, mais encore catholique, apostolique et romain... Mon pauvre Père, quoique votre grand cœur ait déjà été tant de fois déchiré de cette façon, quoique Marceau n'ait qu'une place bien récente dans votre amitié, vous souffrirez peut-être de ce prompt oubli venant d'un homme que vous aimiez bien et je voudrais être là, près de vous, baiser votre front et pleurer sur votre sein, mon bon Père » (31).

Lorsque sous la Seconde République, les saint-simoniens fondèrent *le Crédit*, Jourdan, plein d'enthousiasme pour la République (32), en fut un des principaux rédacteurs. *Le Crédit* disparut en 1849 et Jourdan passa au *Siècle* qui était le journal le plus lu de France. Il arrivait à Havin qui en était le maître, de juger Jourdan trop imbu des idées de la secte, trop obsédé par le relèvement de la femme et autres utopies (33), mais il tenait, non sans raison, à sa collaboration, car, de l'avis d'Ernest Daudet, Jourdan était le plus brillant rédacteur d'un journal assez terne et pesant (34). Au surplus cette promotion de la femme était dans l'esprit de Jourdan liée aux chances de durée de l'Eglise. « Oui, écrivait-il autour de 1845, Enfantin a raison ; si la femme va au prêtre, c'est parce que le rôle que lui fait notre société et notre famille la dégoûte et la force à aller chercher à l'église le repos..., la certitude d'une vie meilleure que celle que le prêtre l'aide à supporter » (35). Or, même sous l'Empire autoritaire, la presse disposait d'une liberté relative en face des questions religieuses, l'administration préférant voir critiquer l'Eglise que l'Empire. D'où cette prédominance des questions religieuses dans la presse française que remarquait *la Revue Chrétienne* en 1854. Jourdan s'emploie dès lors à rappeler erreurs et fautes de l'Eglise. Les massacres de protestants, l'emprisonnement de Galilée, l'accroissement de fortune de l'Eglise sont le pain quotidien de sa polémique. Le 26 avril 1855, il s'adresse ainsi aux catholiques :

« Vous chrétiens ! mais vous faites précisément le contraire de tout ce que le Christ recommande. Qu'y a-t-il de commun entre vous et lui ? Je cherche en vain sur vos traits enluminés quelques traits de la placide et honnête physionomie du chrétien ; je ne trouve rien que la colère, l'envie, la haine. N'est-ce pas de vous, Monsieur Veuillot, qu'un historien disait naguère : il a bu tous les canons de l'Eglise ? » (36).

On pourrait multiplier à l'infini ce genre de citations contre la richesse de l'Eglise, l'éducation religieuse, etc. Lorsque Louis Jourdan reprend dans *Le philosophe au coin du feu* les articles publiés dans *Le Causeur*, il ne se borne pas à critiquer les idées du R. P. Félix sur la famille, il remarque que l'on craint de moins en moins les foudres de l'Eglise. La foi ne diminue pas, mais elle se transforme (37). Bien entendu, Jourdan fit lui aussi partie du comité d'érection de la statue de Voltaire. Appartenance à la rédaction du journal et convictions personnelles l'y poussaient également.

(31) *Ibid.*, 7736-135.

(32) Le 9 mars 1848, il écrit à Charles Lambert : « Ma foi s'exalte avec calme. Plus que jamais j'espère en l'avenir du monde. Le pas immense que nous venons de franchir rapproche l'instant que nous appelons depuis 20 années ». *Ibid.*, 7737-21.

(33) Le 20 octobre 1855, Havin lui écrit : « Je vous ai reproché quelquefois d'avoir un peu du penchant pour la femme de votre ancienne religion ; vous vous en êtes toujours défendu en riant, continuez à rire, mon cher Jourdan, cela va mieux à votre aimable nature que la bouderie et la fâcherie ; dans tous les cas, boudez, fâchez-vous, mais ne parlez jamais de quitter *Le Siècle* ». *Ibid.*, Ms. 7761-181.

(34) ERNEST DAUDET, *Souvenirs de mon temps*, t. I, p. 100.

(35) *Bibliothèque de l'Arsenal*, Ms. 7736-251.

(36) Cf. notre étude sur *Prévost-Paradol*, p. 191.

(37) *Le Philosophe au coin du feu*, Paris, Dentu, 1861, pp. 64-65.

Adophe Guérout a moins vécu dans l'ombre d'Enfantin, mais il a toujours affirmé ce qu'il devait au saint-simonisme. C'est une personnalité plus vigoureuse que Jourdan qui paraît trop candide et trop enthousiaste et à l'égard de qui le mépris de Proudhon se comprend quelque peu. Quand Guérout prit la direction de *l'Opinion Nationale*, les républicains lui témoignèrent une méfiance certaine, en raison de ses attaches avec le prince Napoléon. « Une puissance à laquelle on ne doit point se livrer », disait Ferry (38). Une puissance tout de même, partout où il a écrit, aussi bien à *la Presse* qu'à *l'Opinion Nationale*. Guérout a deux haines : l'orléanisme et les orléanistes, l'Eglise et même les églises. A la différence de nombre de ses contemporains, Guérout ne pense pas en effet que le protestantisme s'adapte mieux au libéralisme et au monde moderne. Il écrit en mai 1855 :

« L'Angleterre protestante est demeurée la terre du privilège ; l'Irlande asservie, appauvrie, traitée au XIX^e siècle comme Louis XIV traitait les protestants au XVII^e siècle, est un reproche vivant contre l'iniquité britannique. Dans ce pays de la liberté, chaque liberté est une conquête particulière et ne résulte point d'un droit universel ».

Reprenant les idées originelles des saint-simoniens, Guérout constate encore plus inlassablement le divorce de l'Eglise et du monde moderne. Non que le monde moderne y ait toujours gagné : l'art est sans inspiration profonde. L'Eglise ne se sauvera pas par un assouplissement de sa morale ni par le recours au miracle. En vérité le monde moderne se fait sans l'Eglise et par là même contre elle.

« Nous cherchons, écrit Guérout en 1858, dans ce prodigieux changement à vue qui commence au XV^e siècle et qui se poursuit sous nos yeux, nous cherchons l'inspiration de l'Eglise, la main du clergé ; l'Eglise gémit, maudit ; le clergé s'abstient ou résiste ; ces évêques qui autrefois fondaient le royaume de France, leurs défenseurs leur font un mérite de ce qu'ils ne s'opposent pas à ce qui se fait de grand autour d'eux. Triste éloge ! encore s'il était vrai ». Et de poser la question : « Est-ce la faute des hommes ? Est-ce la faute des idées ? Est-ce la politique du clergé qui est mauvaise ou stérile ? Est-ce le dogme catholique qui serait épuisé ? » (39).

Ces textes de Guérout sont antérieurs aux menaces qui, à partir de 1859, pèsent sur le pouvoir temporel et qui redoublent les espérances des adversaires de l'Eglise. Au lendemain de l'Encyclique du 8 décembre 1864 et du Syllabus, son hostilité s'exaspère. Guérout demande la convocation d'un concile national. « C'est l'œuvre tout entière de la civilisation moderne qui est remise en question par la papauté avec si peu de modération et de retenue que, si le clergé français ne prend pas le rôle de modérateur, une rupture radicale entre Rome et la France devient inévitable », écrit-il le 4 janvier 1865. Traitant de Rome le 13 janvier, il laisse encore mieux voir le fond de sa pensée : « il faut que ce nid d'ancien régime soit nettoyé, purgé, purifié ». Lors des élections de 1869, il va jusqu'à proposer qu'elles se fassent sur la question du concile et de l'infailibilité.

A la fin du Second Empire, les deux haines que nous avons dites n'en forment plus qu'une. L'orléanisme clérical n'accède-t-il pas au pouvoir ? « On a parlé ces jours-ci, s'inquiète Guérout dans *l'Opinion Nationale* du 9 janvier 1870, de M. Cochin (son adversaire malheureux aux élections de 1863), pour la préfecture de la Seine, du prince Albert de Broglie pour l'ambassade de Londres ». Or, l'orléanisme c'est pour lui le refus de toute audace et de toute générosité.

(38) *Lettres de Jules Ferry* (1846-1893), Paris, Calmann-Lévy, p. 26.

(39) *Etudes de Politique et de Philosophie religieuse*, pp. 15, 136-141, 147-155, 171.

« C'est par excellence le régime bourgeois, l'esprit bourgeois, non pas pris comme type de la partie la plus éclairée de la nation, mais comme expression d'un système de privilèges, sans racines, sans devoir, sans grandeur, sans raison d'être ». Que dire quand il s'associe au cléricanisme ! En vérité, les républicains avaient tort de reprocher à Gérault ses liens avec le prince Napoléon dont l'anticléricanisme s'accordait au sein : ce qui unissait les républicains à Guérault dépassait ce qui les séparait.

Les catholiques n'avaient pas attendu la fin du Second Empire pour dénoncer le rôle des saint-simoniens dans la presse et dans la polémique anticléricale. Dès 1849, Bonnetty écrit dans le tome XX des *Annales de Philosophie Chrétienne* : « Le système est tombé, mais bien de ses partisans restent et se sont disséminés dans les journaux mensuels et quotidiens, d'où ils lancent çà et là des fragments de leur doctrine » (40). Sous le Second Empire, Marie Récourt est plus net encore. Après avoir évoqué le succès des saint-simoniens dans la finance, il ajoute : « le menu fretin se cachait dans tous les journaux ; prenant tous les masques, il y portait son petit carquois ; il y décochait sa petite flèche contre l'ennemi commun » (41).

Le rôle décisif fut pourtant joué par Massol. Pas plus que Jourdan avec qui il était au reste assez lié, ce n'était un disciple de la première heure. Il sillonna la France, alla en Allemagne, fut appelé par Enfantin en Egypte, visita le Proche-Orient, vécut à Londres, écrivit à la *Réforme*, fut le collaborateur de Proudhon à la *Voix du Peuple* ; sorte de saint-simonien errant, mais très ferme dans son anticatholicisme et son affirmation d'une morale indépendante de toute religion. L'homme se suffit et ne peut que gagner à s'affranchir du poids des religions.

Vénérable de la loge *Renaissance*, il fit peu à peu prévaloir ses idées dans la franc-maçonnerie. Ce fut lui qui proposa de faire disparaître la formule déiste *Au grand architecte de l'Univers* qui n'avait d'ailleurs aucun caractère d'obligation. Certes, autant qu'il l'a marqué, il a été marqué par le milieu maçonnique qui, du fait que de nombreux blanquistes étaient entrés dans les loges (42), aspirait à ces audaces. Son influence fut en tout cas décisive sur l'état-major républicain, en particulier sur Brisson que l'on peut considérer comme son disciple direct (43).

Ainsi les saint-simoniens ont peut-être pesé davantage sur l'avenir par l'anticléricanisme de certains d'entre eux que par le réveil éphémère d'une flamme religieuse qui devait vite s'éteindre au scepticisme du siècle. Lamennais l'avait pressenti qui voyait dans l'église saint-simonienne « un club sous un clocher ». Le club a duré plus longtemps que le clocher. A la fin du Second Empire on pouvait se demander et on s'est demandé ce qui resterait du saint-simonisme. Dans l'ordre économique, beaucoup, on le sait ; dans l'ordre artistique, rien sans doute ; dans l'ordre intellectuel, peut-être cet esprit de méfiance religieuse. C'est ce que suggère Lafargue quand il écrit dans la *Rive Gauche* du 1^{er} juillet 1866 ces lignes révélatrices :

« L'Empire nous condamna au silence et à l'étude ; aussi nous présentons-nous à la lutte le cœur fort et le cerveau bien développé. Les philosophes allemands Kant,

(40) *Annales de Philosophie chrétienne*, t. XX, p. 327.

(41) Marie RECOURT, *Résurrection du Père Enfantin ! Quelques lumières sur la doctrine des Saint-Simoniens*, Paris, Dentu, 1858, p. 9.

(42) *Morale Indépendante*, t. I, p. 21.

(43) Sur Massol, cfr. I. TCHERNOFF, *Le parti républicain au coup d'Etat et sous le Second Empire*, Paris, Pédone, 1906 ; Louis CAPÉLAN, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, t. I : *La crise du 16 mai et la revanche républicaine*, Paris, Marcel Rivière, 1958 ; Marcel MÉRY, *La critique du Christianisme chez Renouvier*, t. I, pp. 300-304 ; Maurice DOMMANGET, *Blanqui et l'opposition révolutionnaire à la fin du Second Empire*, pp. 141-143.

Hegel, Feuerbach ont été traduits et lus. Les matérialistes allemands Wirchow, Moleschott, Vogt, Buchner ont trouvé de nombreux lecteurs. Fourier, Saint-Simon, Comte, Proudhon, Darwin, Littré, Taine, Claude Bernard, Robin, ont fait d'ardents disciples » (44).

Il est remarquable que Saint-Simon figure sur cette liste non comme fondateur d'une nouvelle religion, comme « parodiste du catholicisme », aurait dit Blanqui (45), mais aux côtés d'anticléricaux et de matérialistes notoires, comme patron de la libre-pensée.

Comment expliquer cette animosité qui semble avoir obéi à une loi de *crescendo* ? Dès le début certains étaient allés au saint-simonisme parce que le catholicisme les avait déçus. Du Camp de Wattignies, un chirurgien militaire confesse en 1831 :

« Né dans la religion catholique, nourri d'idées que je n'ai pu choisir, élevé sans mon consentement dans des principes que mon jeune âge ne m'a point permis d'examiner et que mon genre d'éducation m'a empêché de comparer avec d'autres, ...je suis entré dans le monde avec des opinions que j'ai vues rejetées ou mises en doute par tout le monde. Ma première émotion a été d'étonnement, mon premier sentiment, un sentiment pénible ».

En d'autres termes, nombre de saint-simoniens sont à la recherche d'une Eglise parce que l'athéisme leur répugne et que le catholicisme leur semble avoir fait son temps. Qu'on se souvienne, par exemple, que Bazard venait de la Charbonnerie et que de nombreux fidèles étaient d'origine juive.

En outre la religion saint-simonienne était peut-être une résurgence de ces cultes révolutionnaires dont Fourier, tout en voyant les faiblesses, a parlé, lui aussi, avec sympathie. Déjà Ozanam avait pressenti la place que tient le XVIII^e siècle dans la formation de Saint-Simon :

« Saint-Simon naquit dans un siècle de troubles et d'orages où la science semblait s'être levée contre la foi, où des doctrines irréligieuses parties de la classe éclairée se répandaient parmi le peuple, où chaque jour enfin les passions déchainées semblaient marcher à la ruine de la société. A ce spectacle, il désespéra du christianisme et de la France ; il crut assister à l'agonie de l'Eglise et de l'Etat ; une imagination ardente lui persuada qu'il était appelé à bâtir sur leurs ruines, à régénérer la croyance religieuse et l'organisation sociale » (46).

Maxime Leroy a montré plus fortement encore que Saint-Simon était un homme du XVIII^e siècle, ne serait-ce que par le style et l'allure d'essais de ses ouvrages, que l'expérience révolutionnaire avait été décisive pour lui (47). Raison de plus pour que perce une méfiance certaine à l'égard du catholicisme.

La seconde raison de l'animosité fut l'âpreté même des polémiques. Laissons de côté les mouvements d'hostilité d'origine populaire. Les têtes pensantes du catholicisme ne pouvaient être mieux disposées pour un mouvement qui rejetait la religion traditionnelle dans le passé et affirmait sa mort prochaine. Dans ses *Réflexions* publiées à Lyon et à Paris, Ozanam voit surtout le côté panthéiste de la doctrine. Bonnetty est de même insensible à la nouveauté des doctrines

(44) Cité par TCHERNOFF, *op. cit.*, p. 294.

(45) Maurice DOMMANGET, *op. cit.*, p. 180.

(46) A.F. OZANAM, *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*, Lyon, Paris, 1831, p. 79.

(47) Maxime LEROY, *La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon (1760-1825)*, Paris, Bernard Grasset, 1925.

économiques et sociales ; il ne considère que les audaces en matière religieuse et morale. Cette attitude ne changea pas. Lorsque certains saint-simoniens s'affranchirent et rejetèrent le dogme et la discipline, les journaux conservateurs continuèrent de mettre en garde contre leur influence, sans tenir compte du changement. Ainsi, lors de la candidature de Michel Chevalier dans l'Aveyron, la légitimiste *Quotidienne* écrit le 18 janvier 1845 :

« Il s'agit donc de faire à Rhodéz (sic) une élection ministérielle par voie d'industrie houillère. Et cela se couvre d'un semblant de dévouement, de générosité, de charité, de foi, de piété ! N'est-ce pas là une dérision publique d'une population où se conservent les traditions d'honneur et de simplicité antique ? On nous dit qu'à ce langage de philosophe une partie du clergé de Rhodéz a été séduite. Alors que faisons-nous avec nos luttes tenaces contre les ambitieux et les hypocrites ? M. Michel Chevalier, l'apôtre de Ménilmontant, parle de la religion de nos pères... ! Et le clergé le bénira ! » (48).

Non sans quelque maladresse, les catholiques condamnèrent indistinctement par la suite leurs adversaires véritables et ceux qui tentaient, comme Jean Reynaud dans son *Terre et Ciel* de 1854, de jeter une passerelle entre les doctrines, et s'adressaient au clergé catholique avec déférence.

Enfin la dernière raison de l'animosité, c'est sans doute qu'au rendez-vous du demi-siècle le saint simonisme se solde par un échec, tandis que le catholicisme est debout, menacé mais vivant. Déjà en 1835, Bonnetty avait montré l'écart entre les espérances initiales et les résultats obtenus. Il évoque les longues conversations qu'il avait au café Valois avec un certain nombre de saint-simoniens dont il n'indique que les initiales :

« Il me semble les entendre, accordant de magnifiques funérailles au christianisme et proclamant la glorification de la religion nouvelle. Voyez, nous disaient-ils, déjà nous avons des églises et des apôtres dans toutes les villes : Hoart à Toulouse, Lemonnier à Montpellier, Laurent à Rennes, Leroux à Lyon, Talabot à Brest, Jules Lechevalier et Ad. Guérout à Rouen, Duverger en Belgique, d'Eichthal en Angleterre, etc. ; nous sommes partout, vivants, vainqueurs, et le christianisme est partout vaincu, muet, mort... Et nous répondions : vous êtes des enfants ; la prospérité d'un jour vous fascine ; ce que vous avez de bon, vous l'avez volé au Catholicisme ; c'est là ce qui fait votre vie. Ce qui vous est propre est peu de chose et c'est ce qui vous perdra... Mais eux soutenaient et expliquaient leur panthéisme, développaient et défendaient leur morale... Et cependant huit mois ne s'étaient pas passés que tout ce bruit avait cessé ; les chaires étaient muettes ; les fonds à sec, *Le Globe* mort et les apôtres réduits à une retraite forcée... Le saint-simonisme avait passé, et le christianisme poursuivait tranquillement sa carrière, sans presque avoir fait attention à ce faible ennemi » (49).

Si l'on ajoute les rancunes nées de l'attitude de l'ensemble des catholiques lors de la Seconde République et qui expliquent dans une large mesure l'hostilité de Louis Jourdan, démocrate sincère, on mesure l'ampleur du malentendu. On comprend que les catholiques, à la différence de Dory, n'aient pas voulu voir dans les saint-simoniens des alliés contre l'indifférence et que, comme nous avons essayé de le montrer, nombre de saint-simoniens aient mené un dur combat contre l'Eglise, avec ardeur et parfois avec talent.

P. GUIRAL.
Faculté des Lettres
d'Aix-en-Provence.

(48) Chevalier fut d'ailleurs élu.

(49) *Annales de Philosophie chrétienne*, t. XI, 1835, pp. 259-260.

VICTOR-AIMÉ HUBER :

un conservateur social du milieu du XIX^e siècle

L'UN des traits originaux de la Révolution de 1848 en Allemagne, c'est l'importance qu'a revêtue le facteur religieux. C'est, bien souvent, de la protestation philosophique et religieuse qu'est sortie la protestation politique ; et c'est par l'intermédiaire de la théologie que l'on est passé à la critique des institutions. De fait, non seulement au Parlement de Francfort et dans les congrès démocrates, mais encore dans presque toutes les villes allemandes, ce sont des membres des « libres communautés » — *Lichtfreunde* et adeptes du *Deutsch-Katholizismus* — qui ont pris la tête des groupements de gauche. La lutte contre l'ancien régime politique n'est donc pas dissociable d'un certain rationalisme et d'une attitude antiorthodoxe sur le plan religieux. En revanche, c'est en portant l'attaque contre les diverses formes de la libre-pensée que les conservateurs ont cru pouvoir élever une barrière contre le progrès des idées démocratiques.

Dans les milieux conservateurs allemands (1) se sont constitués de bonne heure des groupements qui ont associé à la défense de leurs intérêts de classe le souci de mobiliser les forces religieuses issues du Réveil et les enseignements d'un luthérianisme orthodoxe et piétiste. Il existait dans les années 30 de puissants groupements néo-piétistes en Souabe, dans la Diaspora rhénane et surtout au sein de la noblesse poméranienne, qui se préoccupaient des dangers que comportait la sécularisation de la pensée contemporaine et qui souhaitaient donner à leur religion un caractère plus éclairé et plus actif. C'était autour d'un noble de Poméranie, A. v. Thadden, que s'était formé le groupe le plus combattif : le président du tribunal de Magdebourg, Ludwig von Gerlach, dont les deux frères, Otto et Léopold, occupaient des situations importantes, l'un dans l'Eglise, l'autre dans l'armée, pensait qu'un rapprochement des confessions devait être tenté contre les périls communs ; et c'est ainsi qu'en accord avec Radowitz, le conseiller catholique du futur Frédéric-Guillaume IV, avait été mis sur pied en 1831, le *Berliner Politisches Wochenblatt*, dont le but était de poursuivre la rechristianisation de la vie politique en Prusse. Toutefois, cette tentative n'avait pas résisté aux secousses qui avaient suivi l'arrestation de l'Archevêque de Cologne, v. Droste-Vischering. Par contre, les protestants orthodoxes disposaient de l'*Evangelische Kirchenzeitung*, que dirigeait depuis 1827 Hengstenberg, professeur à l'Université de Berlin, qui s'était donné pour mission d'opposer une ferme orthodoxie religieuse à l'action

(1) Sur les tendances générales des groupements conservateurs allemands du *Vormärz*, cf. K. BUCHHEIM, *Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland*, Munich, 1953.

dissolvante des *Hallische Bücher*, à l'influence grandissante de ce néo-hégélianisme qui n'avait de respect ni pour les livres sacrés ni pour les formes traditionnelles de la vie politique allemande. Le « parti Hengstenberg », comme l'on avait coutume de dire, avait conçu dans les universités et les administrations prusiennes un système perfectionné de délation et d'espionnage, qui faisait de lui, à la veille de la Révolution de 1848, une véritable puissance. Certes, il y avait au sein de ces groupements certaines nuances : d'aucuns, comme Hengstenberg, fondaient sur la doctrine de Luther l'obéissance due aux pouvoirs établies ; d'autres, comme Ludwig von Gerlach, voulaient laisser à l'Eglise une plus grande liberté. Mais ils étaient d'accord pour penser que le libéralisme devait être combattu à la fois sur le plan philosophique et sur le plan politique et qu'il fallait conserver les forces sociales et religieuses sur lesquelles reposait la civilisation traditionnelle de l'Allemagne. La formule de l'« Etat chrétien », que Stahl venait de mettre à la mode, constituait leur idéal.

Dans ce milieu, Victor-Aimé Huber (2) a tenu une place à part. C'était un ancien libéral : ses parents avaient été de fervents admirateurs de la Révolution française ; lui-même avait été lié avec Benjamin Constant et des « exaltados » espagnols, combattant en 1823 dans la milice de Riego. Sa conversion au conservatisme datait d'un long séjour au sein de la communauté piétiste de Brême. En 1841, il avait publié à Marbourg, où il était alors professeur de littérature espagnole, son livre *Sur les éléments, la possibilité ou la nécessité d'un parti conservateur en Allemagne* (3), qu'il avait dirigé contre le rationalisme de Halle ; il y signalait le danger que courait l'Eglise, dont la chute entraînerait celle de la Monarchie, ainsi que l'effondrement des mœurs. Cette prise de position lui valut d'être appelé par Frédéric-Guillaume IV à l'Université de Berlin, et de recevoir la concession d'une revue, *Der Janus*, où il était censé exprimer la pensée du gouvernement. Mais c'est précisément dans cette revue, dont il assura à lui seul la rédaction de 1845 à 1848, que Huber fit la preuve qu'il voulait être un conservateur d'un type particulier. Les conservateurs éprouvaient en effet dans les années 40 une méfiance systématique à l'égard de la civilisation industrielle ; il ne pouvait y avoir, selon eux, de garantie pour la persistance de l'idée chrétienne que dans un monde régi par les liens corporatifs ; et ils ramenaient la révolution qui s'accomplissait dans l'industrie à des spéculations de capitalistes, que l'on devait combattre à l'aide de mesures antisémites. Quant au socialisme, ils n'avaient pas compris qu'il résultait de la misère grandissante des classes prolétariées ; et ils l'attribuaient arbitrairement à l'athéisme, ainsi qu'à la démoralisation grandissante qui régnait dans les grandes villes ; ils ne connaissaient d'autre solution que l'aumône et la protection patriarcale. Or, ce fut précisément l'originalité de Huber de signaler dans la revue *Janus* (4) le caractère inéluctable du développement de la grande industrie. Il a retracé dans cette revue les étapes d'un voyage qui le conduisit en 1845 en Angleterre, au cours duquel il fit la connaissance de Kingsley et de Carlyle ; et l'on peut comparer certaines de ses conclusions à celles d'Engels. Huber ne croit d'ailleurs pas à une révolte prochaine de l'Angleterre ; il est frappé par le sentiment de lassitude, de passivité, de découragement qui se lit sur la figure des ouvriers ; par contre il analyse certaines réali-

(2) Sur lui, cf. R. ELVERS, *Victor-Aimé Huber. Sein Werden und Wirken*, Brême, 1872-74, 2 vol. ; I. PAULSEN, *Victor-Aimé Huber als Sozialpolitiker. Ein Beitrag zur Geschichte christlich-konservativer Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung*. Leipzig, 1931. Indications très précieuses dans W.O. SHANAHAN, *German Protestants face the social question*, vol. I : *The conservative Phase 1815-1870*, University of Notre-Dame Press, 1954.

(3) *Ueber die Elemente, die Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer konservativen Partei in Deutschland*, Marbourg, 1841.

(4) *Janus. Jahrbücher deutscher Gesinnung, Bildung und Tat* (janvier 1845-mars 1848).

sations sociales remarquables qu'il a rencontrées en Angleterre, notamment l'usine de Turton que dirige le Quaker Henry Ashworth, ami de Cobden et de Bright, et qui était entièrement conçue dans l'intérêt des travailleurs. Et déjà apparaissent certains éléments de sa doctrine sociale : il appartient à l'aristocratie de se préoccuper du sort des classes laborieuses ; le rôle de cette aristocratie n'est pas seulement politique ; si elle veut servir le trône et l'autel, elle doit mettre sur pied un système social qui assure aux masses les garanties d'une vie digne. Il écrivait en 1845 :

« Les questions d'économie politique sont intimement liées à celles que pose au théologien le royaume de Dieu ; une foi active ne se conçoit que liée à la pratique de la charité chrétienne ; et il est nécessaire que les croyants, dans le domaine social, apparaissent de plus en plus comme ceux qui savent et qui agissent ».

C'est au cours de la Révolution de 1848 que cette prise de position allait s'affirmer. Huber a participé à la création du grand journal conservateur, la *Kreuzzeitung*, qui était destiné à faire barrage aux menaces que constituait pour l'aristocratie de Prusse la législation libérale du cabinet Hansemann et les tendances qui prévalaient à l'Assemblée de Berlin. A l'origine, il avait déplu à certains conservateurs, comme Ludwig von Gerlach, de faire reposer l'idéologie conservatrice sur une base strictement matérielle. Mais, sous la direction de H. Wagener, la *Kreuzzeitung* avait combiné les préoccupations d'une rigide orthodoxie religieuse avec les intérêts de la grande propriété terrienne et le souci de préserver la suprématie politique des anciennes classes dirigeantes. Dès que la réaction se fût dessinée en Prusse, il se créa une presse conservatrice qui emboîta le pas à la *Kreuzzeitung*.

Or, Huber dut bientôt se rendre compte qu'il n'y avait pas accord entre lui et la majorité des conservateurs prussiens. Il s'était intéressé à Berlin à la création d'une société par actions — la *Berliner gemeinnützige Baugesellschaft* — qui s'était donné pour but de construire dans les quartiers ouvriers des maisons saines et à bon marché, permettant aux petites gens d'échapper à l'exploitation des intermédiaires et des usuriers, et destinées à devenir, au bout d'un certain temps, propriété de leurs locataires. Il voyait dans la formation de ces « associations de locataires » (*Mietgenossenschaften*) le point de départ d'« associations économiques » d'une plus grande ampleur. Afin de faire connaître cette initiative, il fit paraître à Berlin, à partir du 1^{er} mai 1849, la revue *Concordia* (5), où il peut développer ses idées sociales avec plus de liberté que dans la presse conservatrice.

Huber s'oppose à la plupart des conservateurs, en ce qu'il ne partage pas leur illusion sur la possibilité de restaurer l'ancien Etat patriarcal reposant sur les liens artisanaux :

« L'antipathie contre la fabrique et contre tout ce qui s'y rapporte, accorde-t-il, est plus que justifiée par les difficultés qu'elle soulève et les souffrances qu'elle provoque. Je ne nie pas que les arguments de toute sorte invoqués contre elle par les conservateurs, inspirés soit par un patriarcalisme naïf, soit par un idyllisme sentimental, soit par le sentiment du beau, soit par un piétisme d'essence ascétique, n'aient leur valeur, et nul moins que moi ne songe à les récuser... Mais il ne s'agit

(5) *Concordia, Blätter der gemeinnützigen Baugesellschaft* (1849). J'ai donné un bref résumé du contenu de cette revue dans un article : « Une revue conservatrice allemande peu connue : *Concordia* (1849) » in *Historisches Jahrbuch*, 1955.

pas ici de sympathie ou d'antipathie ; il importe de juger les choses selon leur nécessité et leur raison d'être et de réfléchir ensuite aux remèdes à apporter. En d'autres termes, la protection artificielle donnée à l'artisanat pour lui permettre de supporter la concurrence de la fabrique, ne saurait constituer la base solide d'une saine évolution économique. L'aide artificielle fournie aux entreprises qui ne marchent pas par leurs propres moyens constitue bientôt d'inefficaces béquilles ».

Et plus nettement encore :

« Le plein développement de son industrie exige de l'Allemagne qu'elle consente au plein essor de ses fabriques, ce qui comporte la dissolution de son artisanat ».

De même qu'il ne saurait faire fi de la grande industrie, l'économiste ne doit pas négliger les progrès dans la masse de l'idéologie socialiste, qui en est la conséquence.

« Le devoir des conservateurs, écrit-il, ne sera pas rempli, tant qu'ils se seront contentés d'exprimer leur ironie ou leur indignation... Tel un sphynx, le socialisme est à double visage : il possède certains traits de charité, de sagesse et même jusqu'à un certain point de vérité subjective ».

Qu'il s'agisse de bourgeois, d'aristocrates ou de fonctionnaires, les conservateurs ont jusqu'à présent manifesté une incurie incroyable à l'égard des questions sociales :

« On s'enferme chez nous, constate Huber, en un aveuglement vraiment catastrophique, et d'un révoltant égoïsme. L'on croit avoir assez fait en affirmant son loyalisme à l'égard de la Couronne. Mais tout ce qui peut exiger un effort, un sacrifice, l'on s'y refuse ». La plupart des journalistes conservateurs se contentent d'affirmer « que les ouvriers sont pourris par les doctrines socialistes, que la propagande des « rouges » et leurs appels à la haine ont à ce point troublé les esprits que les offres les plus raisonnables faites par leurs patrons leur paraissent insuffisantes ».

Misérable paravent derrière lequel s'abrite l'égoïsme des possédants ! D'ailleurs la plus grande partie des conservateurs français ne pensent pas autrement que leurs congénères prussiens et manifestent le même aveuglement social :

« La majorité qui domine actuellement le gouvernement et l'assemblée législative n'est pas autre chose que l'expression d'une réaction, qui se traîne au plus bas degré du mouvement politique et social... Il s'agit seulement, grâce à la force publique que l'on a maintenant bien en mains, de réprimer avec autant de brutalité que possible toute action qui tendrait directement ou indirectement à rompre la paix sociale, la routine de la vie politique, et d'utiliser cet ordre, cette violence, cette routine, au mieux des privilèges et des intérêts des classes dirigeantes ».

Cependant, selon Huber, il n'y a pas de solution à la question sociale que dans l'action d'une aristocratie capable de prendre en mains le sort des classes laborieuses. Le prolétariat ne peut assurer lui-même sa propre émancipation. Si l'on ne parvient pas à obtenir la collaboration des classes supérieures de la société, c'en est fait de la culture européenne, que dévorera le cancer social. Il ne s'agit donc pas pour le moment, selon Huber,

« de faire l'éducation du quatrième état, mais du premier : qu'une aristocratie vraie, active, populaire, à la hauteur de sa tâche et consciente de sa noble mission, soit nécessaire au salut de la société, voilà ce dont chacun devrait se persuader ».

Huber ajoute :

« Si l'aristocratie peut encore aujourd'hui gagner le cœur de la nation et y faire pousser de profondes racines, c'est en s'attachant au sort du quatrième état ; si elle n'en est pas capable, elle mènera dorénavant une existence illusoire, et ce n'est pas la création en sa faveur d'une Chambre de Seigneurs qui pourra lui rendre le prestige perdu ».

Comme il l'a plusieurs fois proclamé, Huber estime que la mission de l'aristocratie est triple : servir Dieu, servir son roi, servir « les pauvres, les faibles, les déshérités de notre époque ». Il veut espérer l'avènement d'une « classe de chefs » (*Führerschicht*) qui jouera dans la société actuelle le même rôle que les ordres religieux au Moyen Age ; il insiste d'ailleurs sur l'appui nécessaire et le rôle formateur de la Mission intérieure de Wichern.

L'œuvre de cette aristocratie consistera à remédier à l'isolement néfaste des ouvriers, dans lequel Huber voit la raison principale de leur penchant révolutionnaire : le prolétariat, dit-il, constitue une « masse inorganisée dans laquelle se dissout l'individualité ». Il importe donc de lui rendre le sentiment « d'une appartenance à un groupe constitué ».

« L'avenir exige que la masse chaotique des travailleurs, chez qui la misère et le désespoir ont développé une inquiétante irritation, soit transformée en un élément, organiquement ordonné, de l'ordre social... Mais cette transformation ne pourra se produire que si cette masse encore inorganique accède à la propriété ».

Huber estime que c'est par la création d'associations coopératives, analogues à celles qu'il envisage pour la construction des logements ouvriers, que l'on pourra procéder à l'organisation progressive du quatrième état :

« Le devoir du jour, écrit-il, est l'établissement d'une propriété privée sur la base d'une organisation coopérative, de telle sorte que la collectivité assurera, conditionnera et limitera l'usage de cette propriété ».

Dans sa pensée, la création de ces associations ne devrait pas être l'œuvre de l'Etat, dont il n'attendait qu'un appui financier, mais des ouvriers eux-mêmes, aidés et guidés par l'aristocratie : « c'est de la libre décision de chacun, de sa libre volonté, que dépend la solution de la question sociale ».

Si Huber insiste pour que la primauté soit donnée à la construction des logements ouvriers, c'est qu'il attache une importance toute spéciale à la question du logement : « Des demeures insalubres ou chères sont, directement ou indirectement, une source essentielle de souffrance physique ou morale ». D'elle dépend l'attitude révolutionnaire de la classe ouvrière. Huber estime, de façon très juste, que la question du logement doit être mise en rapport avec la formation artistique de l'ouvrier, qui a été jusqu'à présent systématiquement négligée. C'est de la vue constante du « laid » que sont sortis pour l'ouvrier le sentiment de son isolement social et la décadence de sa moralité. Dans l'éducation esthétique des classes laborieuses, Huber voit, comme Ruskin, la garantie la plus sûre du développement harmonieux des relations sociales.

Huber parlait dans le désert. Désappointé, il abandonna en 1851 sa chaire de professeur pour se retirer dans sa propriété de Wernigerode, dans le Harz ; il y exposa en 1852, dans une brochure intitulée *Rupture avec la Révolution et avec la noblesse* (6) l'étendue de ses désillusions. Il continuera à s'occuper des problèmes sociaux, en rapport de correspondance avec le Français Elisée Reclus, le Belge Ducpétiaux, avec Mgr Ketteler et Lassalle, ainsi qu'avec le leader libéral Schulze-Delitzsch, avec qui il était en communion d'idées. Dans son ouvrage *Les Ouvriers et leurs conseillers* (7), pendant protestant du livre fameux de Mgr. Ketteler, *La question ouvrière et le Christianisme*, il reprit ses attaques contre l'esprit de pharisaïsme avec lequel les conservateurs concevaient leurs responsabilités sociales ; et dans une brochure *Sur les Coalitions ouvrières* (8), il alla même jusqu'à reconnaître aux ouvriers le droit de s'unir en trade-unions et de faire grève. Mais aucun de ces écrits ne lui permit d'acquérir une véritable influence sur ses contemporains. Le seul publiciste qui de son vivant lui ait rendu hommage, est un catholique : Josef Edmund Jörg, dans son *Histoire des partis sociaux et politiques en Allemagne* (1867).

* * *

Quelle est la position de Huber au sein du mouvement social allemand ? Si faible qu'ait été son action pratique, il faut voir en lui un précurseur du parti chrétien-social. Certes, l'ampleur de son action sociale ne peut être comparée à celle de Wichern (9), le fondateur de l'œuvre du *Rauhe Haus* pour la jeunesse délinquante, l'organisateur de la Mission intérieure, qui a su répandre sur l'Allemagne de son temps un trésor de charité. Il n'en reste pas moins que Wichern s'est interdit d'aborder de front la question sociale, comme l'a fait Huber. Pour Wichern, la misère du travailleur doit être expliquée par l'absence d'éducation chrétienne et la chute de la moralité qui en est la conséquence ; il voit dans la souffrance et l'inégalité le résultat de la faute originelle de l'homme ; et il regarde l'esprit de révolte comme une atteinte portée à un ordre voulu par Dieu. Wichern a donc accepté de se lier aux formes les plus primitives de réaction sociale, soucieux avant tout de préserver les masses du « communisme », dans lequel il discernait l'esprit de Satan. Huber lui est très supérieur par le sentiment précis qu'il a eu de l'évolution économique de son temps et de la nécessité d'« organiser » un parti qui pût intéresser et défendre les masses laborieuses. Bien que Huber ait essayé d'intéresser la Mission intérieure au système coopératif (10), il n'y eut jamais de collaboration intime entre Wichern et lui. Quant à H. Wagener et aux conservateurs de la *Kreuzzeitung*, ils continuent, à travers les années 50, à se montrer hostiles au développement du capitalisme et à chercher la solution de la question sociale dans le resserrement des liens corporatifs : il n'est pas étonnant que Huber ait été dénoncé dans l'Encyclopédie conservatrice, *Staats- und Gesellschaftslexikon* comme « un terroriste libéral de 48 », à quoi il répondait en enrageant sur « la stupidité conservatrice ». La *Berliner Revue* a considéré la doctrine de Huber sur les coopératives de logement comme une forme nouvelle du « communisme ». Il faudra attendre la publication des livres de Todt et du pasteur Stöcker pour que justice soit faite, du côté conservateur, à Huber et pour que le Christianisme

(6) *Bruch mit Revolution und Ritterschaft*, Berlin, 1852.

(7) *Die Arbeiter und ihre Ratgeber*, Berlin, 1863.

(8) *Ueber Arbeiter-Coalitionen*, Berlin, 1865.

(9) Sur Wichern, l'ouvrage fondamental est celui M. GERHARDT, *Johann Heinrich Wichern. Ein Lebensbild* (3 vol.), Hambourg, 1927-31.

(10) Notamment dans son livre : *Ueber Association und deren Verhältnis zur inneren Mission*, Halle, 1855.

évangélique découvre la doctrine qui pourrait s'opposer aux progrès de la social-démocratie auprès des masses. Mais lorsque cet effort fut tenté, il était déjà trop tard.

Le protestantisme allemand n'a pas été capable de lutter avec succès contre la déchristianisation et l'esprit révolutionnaire (11). L'explication de cette carence ne réside point dans l'infirmité de l'Eglise protestante, mais dans le caractère individualiste qu'a trop souvent revêtu le christianisme de cette époque : les sectes et les chapelles se sont multipliées, lieux favorables à l'éclosion d'un dialogue entre les croyants et Dieu, parfois même à des actions charitables ; mais la dispersion de ces groupements n'a pas été propice à l'éclosion d'une doctrine sociale. La Réforme a développé, dans les âmes d'élite, une religion d'élite ; mais elle ne les a pas préparées à vivre dans le monde ; elle les a laissées s'abstraire des problèmes fondamentaux que pose la société contemporaine. Quant à l'Etat, qui cache à l'aide de son enseignement officiel cette irrémédiable antinomie, il continue à exiger, au nom du *Staatskirchentum*, une doctrine d'obéissance et de respect des hiérarchies, qui est bien incapable de fournir aux masses les satisfactions qu'elles sont en droit d'attendre. Ainsi, de toutes façons, l'Eglise protestante allemande, si riche pourtant en nobles personnalités, a montré qu'elle restait insensible aux préoccupations immédiates de son temps. Elle n'a pas su faire preuve du remarquable esprit d'adaptation des catholiques. Victor-Aimé Huber, dont on vient de retracer brièvement la carrière, constitue une exception remarquable.

Jacques Droz.

*Doyen de la Faculté des Lettres
de Clermont-Ferrand.*

(11) Eléments d'explication dans GOYAU G., *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme*, Paris, 1924.

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE L'ANTICLÉRICALISME A PERTUIS de 1871 à 1914

PERTUIS est un chef-lieu de canton du département du Vaucluse. Situé sur une terrasse qui domine de quelques mètres la vallée de la Durance aux riches cultures et qui se prolonge vers le Nord par des collines plantées de vignes et d'arbres fruitiers jusqu'à la puissante et sombre échine du Lubéron, c'est un gros village dont la population passe de 5 244 habitants en 1872 à 4 973 habitants en 1911. Mais si l'agriculture est la principale activité économique de la localité, la fonction de chef-lieu de canton traduit son rayonnement sur une douzaine de communes rurales que les limites administratives isolent à l'extrémité Sud-Est du Vaucluse.

Aussi, par son commerce et son artisanat adaptés aux besoins de son canton, Pertuis peut prétendre à la dignité de Ville.

C'est dans ce cadre que nous avons choisi d'étudier l'anticléricalisme, de 1871 à 1914. Les faits de la vie locale, tels qu'ils nous sont rapportés dans les délibérations du Conseil Municipal, les documents administratifs, les journaux, nous y invitaient : ils composent un tableau où l'anticléricalisme apparaît comme une dominante, ce qui ne signifie nullement qu'il soit sans nuances. Aussi les manifestations anticléricales, qu'elles prennent valeur d'engagement politique ou qu'elles traduisent une attitude collective à l'égard de la religion, suggèrent une analyse dont l'objet sera de déterminer la signification objective de l'anticléricalisme, dans les situations historiques en constante évolution. Et pour cette recherche, le cadre pertuisien n'est pas indifférent, et sa connaissance n'est pas inutile, s'il est vrai que les idées des hommes, leurs comportements politiques, ne deviennent tout à fait intelligibles que si on les rapporte aux conditions économiques et aux structures sociales où ils s'expriment.

Lors d'une élection municipale, en 1904, le manifeste de la liste d'opposition proclame :

« Nous marcherons toujours à l'avant-garde de l'armée républicaine, afin que Pertuis mérite toujours son fier renom de citadelle du Radicalisme en Vaucluse ».

Ce n'est certes pas la liste rivale qui menace de ternir cette gloire, car elle

affiche elle aussi un radicalisme de bon aloi. Mais certains mots ont acquis une puissance d'évocation telle qu'il n'est pas possible d'affronter le corps électoral sans leur caution, et l'étiquette radicale a cette valeur magique. C'est que le radicalisme s'identifie avec un passé de luttes ardentes, même s'il n'en suggère plus qu'une image déformée par la légende.

Pertuis est riche d'une tradition républicaine qui remonte au Coup d'Etat du 2 décembre et à la résistance qui y fut opposée (1). Le souvenir ne s'en est pas effacé, et les dernières années du Second Empire ont vu la renaissance et les progrès rapides d'une vigoureuse opposition républicaine. En 1865, la loge maçonnique qui avait été fermée en décembre 1851 se reconstitue, malgré les réserves que formule le sous-préfet et qu'il justifie par les opinions sans équivoque des animateurs de la loge. Bien mieux, la loge soumet à rude épreuve, l'année suivante, l'autorité préfectorale : peu soucieuse des arrêtés de police réglementant les activités des sociétés autorisées, elle a motivé une décision de fermeture prise par le préfet. Mais le Grand Orient, alerté par la loge d'Aix, obtient très vite du ministre de l'Intérieur la réouverture de la loge. Et le sous-préfet d'Apt exprime son amertume :

« J'entends d'ici les Francs Maçons de Pertuis chanter victoire, vanter leur influence prédominante. Je pressens de graves embarras dans ce pays où l'administration a déjà *si peu de prestige* » (2). (Souligné par le sous-préfet).

Jugement prophétique : aux élections législatives de 1869, les électeurs pertuisiens accordent 73 % de leurs suffrages au candidat républicain, et ils sont 70 % à voter non au plébiscite de 1870 (3).

Aussi peut-on dire que le radicalisme est né à Pertuis en même temps que la III^e République. Dans ce pays où la République était triomphante avant même que ne s'effondre l'Empire, on se devait de donner à l'idée républicaine son expression politique la plus fervente, la plus intransigeante aussi.

Le tempérament passionné des Pertuisiens comme la fidélité de leur souvenir y trouvaient leur compte, mais encore l'esprit de revanche qui animait les survivants de 1848 et leurs héritiers, désireux de chasser de la mairie des notables bien pensants qui y avaient siégé durant tout le Second Empire.

Mais le radicalisme s'accorde avec l'esprit revendicatif que souffle alors sur la population la crise de l'économie traditionnelle. Si les documents font défaut pour l'étudier avec précision dans le cadre local, du moins pouvons-nous apprécier ses répercussions sociales, par l'analyse de la liste nominative du recensement de population de 1872 (4).

Les agriculteurs représentent 55 % de la population active, et les exploitants agricoles à eux seuls plus de 48 %. Mais rares sont ceux qui emploient une main-d'œuvre permanente, et pour beaucoup les dimensions de l'exploitation sont insuffisantes à assurer travail et subsistance à toute la famille : nombreux sont les fils et filles en âge de travailler, et parfois aussi les épouses d'exploitants agricoles, mentionnés dans la liste nominative sous une profession autre que celle du chef de famille : journalier, cordonnier, couturière...

(1) Voir AUTRAND, « La Résistance au Coup d'Etat du 2 décembre dans le Vaucluse », *Annuaire Administratif du Vaucluse*, 1951.

(2) *Arch. Départ.*, Série M, Associations Franc-Maçonnerie.

(3) *Arch. Départ.*, Série M, Elections Législatives.

(4) *Arch. Départ.*, Série M, Population.

Ces faits attestent le morcellement des exploitations (5) et le surpeuplement rural, qui constituent déjà un élément de la crise de l'économie traditionnelle. Il s'y ajoute la crise des productions dont la vente assurait une bonne part du revenu agricole : la culture de la garance et l'élevage du ver à soie se meurent, le phylloxéra s'attaque au vignoble.

L'artisanat et le commerce de détail, qui regroupent 23% de la population active, sont naturellement solidaires du secteur agricole ; la médiocrité du revenu agricole, et son amenuisement, les atteignent dans leur chiffre d'affaires, au moment où l'arrivée du chemin de fer leur apporte la concurrence de l'industrie et du commerce aixois et marseillais.

A une communauté ébranlée dans son équilibre ancien, en proie à une crise qui lui communique, toutes classes sociales confondues, un sentiment de malaise et d'insécurité, le radicalisme propose l'espoir d'une République secourable, porteuse d'une équitable prospérité.

La tradition républicaine et, secondairement, la pression des faits économiques se sont donc conjugués pour imposer à Pertuis le radicalisme. Mais, de doctrine il devient combat, puisque, sitôt proclamée, la République est menacée. Et ce sont les luttes politiques des années 1871 à 1877 qui enracinent le radicalisme à Pertuis, lui composent un visage où se reconnaîtront désormais tous les républicains.

Si la majorité de l'Assemblée Nationale déçoit profondément les espoirs des radicaux de Pertuis, leur volonté de défendre la République contre ses adversaires trouve de nombreuses occasions de s'exprimer sur le plan municipal. L'engagement du clergé au service de la restauration monarchique déplace la lutte politique sur le terrain religieux, d'autant plus facile à exploiter que le budget du culte, les questions scolaires, relèvent de la compétence du conseil municipal. C'est ainsi que le radicalisme s'identifie d'emblée avec l'anticléricalisme, et de la façon la plus propre à sensibiliser et passionner l'opinion publique, puisque le débat politique national est transposé, et en même temps simplifié et localisé.

C'est donc dans les décisions du conseil municipal que l'on peut étudier l'anticléricalisme, et il est nécessaire, pour en apprécier la signification, de tenir compte de la conjoncture politique.

Les premières mesures anticléricales suivent de très près les événements du 4 septembre. Elles apparaissent comme la suite logique de l'installation du nouveau régime, et répondent au souci d'affirmer la République par ses symboles. C'est ainsi que le buste de Marianne est substitué à la statue du Christ dans la salle de la Justice de Paix (6). C'est encore l'ouverture, en octobre 1870, d'une école communale laïque de filles, face à l'école congréganiste, qui perd aussitôt 40% de ses effectifs (7).

Mais l'Ordre Moral ne peut que durcir les positions d'un conseil municipal

(5) L'enquête agricole de 1882 en apporte confirmation. Elle dénombre en effet :

179	exploitations de moins de 1 ha.
230	— de 1 à 5 ha.
162	— de 5 à 10 ha.
43	— de 10 à 20 ha.
21	— de 20 à 30 ha.
12	— de 30 à 40 ha.
7	— de 40 à 50 ha.
3	— de 50 à 100 ha.

(Archives communales Pertuis. Enquêtes agricoles).

(6) Archives communales Pertuis.

(7) Arch. Départ., Série T, Situation de l'enseignement primaire.

qui entretient des relations tendues avec le pouvoir central et son représentant, le préfet. Et l'espoir revenu dans le camp conservateur pertuisien, exprimé avec une passion qu'on ne peut malheureusement qu'imaginer, entraîne en réaction de nouvelles initiatives municipales, où l'anticléricalisme se fait doctrinal et s'accompagne d'une pointe d'hostilité à la religion. C'est dans cette perspective que se situe la décision du conseil municipal de supprimer au budget communal de 1873 le traitement des instituteurs de l'école publique congréganiste, et celui du vicaire qui était jusqu'alors à la charge de la commune. La riposte du préfet ne se fait pas attendre, et le conseil est mis en demeure d'inscrire les crédits nécessaires au budget. Mais il persiste dans son refus, par de nouvelles délibérations. Et on peut lire dans celle qui est consacrée au traitement des instituteurs congréganistes :

« Considérant que sous l'ère démocratique, l'enseignement laïque offre seul les garanties nécessaires à l'affermissement de la République.

Considérant que les adversaires du progrès ont fait à Pertuis des listes de souscription en faveur de l'école congréganiste libre qu'ils ont élevée en face et en hostilité des écoles laïques de la localité.

Considérant que... les conseils municipaux ont le devoir et le droit d'appliquer les ressources budgétaires à l'enseignement laïque, si cet enseignement paraît plus patriotique, et plus efficace pour arriver à la véritable éducation populaire » (8).

Quant au traitement du vicaire, le Conseil justifie son refus en

« se fondant sur ce que la demande de traitement des vicaires est basée sur un intérêt sordide qui ne saurait s'allier aux fonctions du sacerdoce » (9).

Il n'en fallait pas davantage pour que le préfet prononçât la dissolution du conseil municipal et lui substituât une commission municipale présidée par le maire du Second Empire (10). Mais la victoire républicaine de 1877 redonne vie à un anticléricalisme que l'esprit de revanche rend agressif, et c'est alors le refoulement de la religion à l'intérieur de son sanctuaire, son élimination de la vie publique : c'est en 1879 la laïcisation des écoles publiques congréganistes (11) et en 1880 l'interdiction des processions (12).

Bien d'autres communes du Vaucluse prennent alors de semblables mesures, mais à Pertuis le conflit entre l'autorité municipale et le clergé en vient à ce point qu'en 1882, un arrêté du maire réglemente toutes les manifestations extérieures du culte, y compris le port du Viatique aux malades. Les circonstances de cette décision du maire nous sont inconnues, mais on peut les imaginer à la lumière du commentaire de l'arrêté que fait dans son livre de paroisse le curé de Pertuis :

« L'an 1882 et le 7 janvier le citoyen Robert (le maire, C. M.) surnommé polichinelle, voulant faire du zèle pour arriver à quelque emploi, afin de ne plus vendre des têtes d'oignons et des queues de morue, renouvella l'arrêté pris par le citoyen Callier (l'ancien maire, C. M.), négociant en fil et en boutons, qui interdit les processions dans tout le territoire, et pour plaire, à son tour, aux amants et amantes de la belle Marianne, il défend de porter ostensiblement le Saint Viatique aux malades » (13).

(8) *Arch. Départ.*, Série M, Maires et adjoints.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*

(11) *Arch. Départ.*, Série T, Situation de l'enseignement primaire.

(12) *Arch. Départ.*, Série V.

(13) *Archives paroissiales de Pertuis*. Ce curé est signalé par le préfet, dans un rapport de 1881, en ces termes : « Il s'occupe beaucoup plus de politique que de son ministère et ne craint pas du haut de la chaire de critiquer les actes du gouvernement ». (*Arch. Départ.*, Série V).

Il n'est pas douteux que le curé ne réservait pas à son seul livre de paroisse sa verve mordante, et que, par ses propos et son attitude, il avait contribué à envenimer le conflit dont son influence pastorale, autant que son autorité politique, était devenue l'enjeu. Et les incidents de se multiplier, comme à plaisir...

Cette même année 1882, le maire fait graver sur le portail de l'Eglise la devise républicaine : Liberté — Egalité — Fraternité. Derechef, le curé porte plainte. Dans son livre de paroisse il en constate l'échec, sans surprise, et ajoute avec amertume :

« Bien plus, la conduite du curé a été blâmée par cette catégorie d'hommes qui se disent conservateurs et qui se cachent lorsqu'il faudrait se montrer » (14).

Ces remarques donnent à penser que, par son caractère impulsif et excessif, ce prêtre embarrasse jusqu'à ses paroissiens les plus dévoués. Mais, au-delà de l'incident qui les a inspirés, elles atteignent une signification plus générale : elles soulignent l'isolement du prêtre, l'absence de réaction devant la politique anticléricale de la municipalité, et elles témoignent ainsi de la puissance du courant anticléricale dans la population pertuisienne.

Il convient, pour apprécier ce courant anticléricale, de le confronter au rapport des forces politiques à Pertuis, et aussi à la situation religieuse de la paroisse.

L'anticléricisme donne la mesure des convictions républicaines. S'il existe à Pertuis des conservateurs, il leur est impossible de s'organiser, d'opposer une force cohérente à celle des républicains. L'absence d'une liste conservatrice dans toutes les élections municipales est à cet égard significative, alors même que des éléments existent pour la former, puisque le préfet a pu nommer une commission municipale à trois reprises, en 1873, en 1875 et en 1877 après dissolution du conseil municipal (15). Mais c'est une autre affaire d'affronter le corps électoral, et les conservateurs ne s'y risquent pas.

Les élections législatives permettent de mesurer l'audience des idées conservatrices et monarchistes dans la population de Pertuis. De 1871 à 1885, il y a eu dans l'arrondissement d'Apt huit élections législatives (16). Pour trois d'entre elles, en 1878, 1881, et 1883, le candidat républicain (c'était chaque fois un radical, Naquet puis Laguerre) n'avait pas de concurrent. L'élection d'octobre 1877 a donné une confortable majorité au candidat conservateur, mais c'était le résultat d'une fraude organisée par la commission municipale mise en place par le préfet (17). Restent donc les élections de 1871, 1874, 1876 et 1885 : les suffrages conservateurs représentent alors respectivement 13%, 24%, 18% et encore 18% du nombre des votants.

Il est aisé de conclure : la politique anticléricale à Pertuis correspond à des convictions républicaines très largement majoritaires, et l'on comprend qu'elle ne suscite aucune réaction de la part de ceux qu'elle atteint dans leur foi et qui s'identifient, bon gré, mal gré, avec les adversaires de la République.

(14) *Archives paroissiales de Pertuis.*

(15) *Arch. Départ., Série M, Maires et adjoints.*

(16) *Arch. Départ., Série M, Elections législatives.*

(17) Il y eut alors dans le Vaucluse de nombreux cas de fraude électorale. Le procédé utilisé à Pertuis était fort simple. Des hommes de main, payés par le candidat monarchiste, provoquèrent dans le bureau de vote des désordres. Les gendarmes firent évacuer la salle, et les hommes de la commission municipale, qui formaient le bureau de vote, en profitèrent pour introduire dans l'urne des bulletins au nom du candidat monarchiste... La fraude reconnue, le président de la commission municipale fut condamné à 6 mois de prison et 500 francs d'amende.

Mais alors une question se pose : que devient, dans ce combat essentiellement politique qu'est l'anticléricalisme, la croyance religieuse ?

Le succès facile de l'anticléricalisme est révélateur de l'affaiblissement de la foi. Les indices que nous en avons sont sans doute minces et isolés, mais ils n'en sont pas moins incontestables et significatifs. En 1881, le conseil de fabrique décide l'achat d'un harmonium pour l'église, mais son budget en déficit ne lui permet pas d'en supporter la charge. Le curé adresse alors une demande de subvention au ministre de l'Instruction Publique et des Cultes (18), qu'il justifie ainsi : « Je comptais sur la générosité de mes fidèles, mais les temps sont mauvais et je n'ai ramassé que 340 francs ».

La faiblesse de cette somme est évidente, pour une population supérieure à 5 000 habitants. Mais il y a plus : la liste des souscripteurs figure au dossier. Outre les noms du curé et de son vicaire, on y relève ceux de 14 fidèles seulement, et ce ne sont que des dames et des demoiselles. La désertion de l'Eglise se devine aisément, sous ces chiffres. Et l'avenir apparaît plus sombre, à en juger par les commentaires du curé, à propos de la première communion de 1883 : « Les enfants dont les noms suivent ont reçu pour la première fois et certains d'entre eux, hélas ! pour la dernière, le corps, l'âme et la divinité de leur Sauveur et Père » (19).

Et le curé note avec tristesse les enterrements civils, et leur progression : il en dénombre 11 pour l'année 1882, et 7 pour le seul mois de juillet 1883, « toujours présidés par nos édiles », précise-t-il (20).

Si l'on peut facilement conclure de l'interprétation de ces indices à l'affaiblissement de la croyance religieuse, il est plus délicat d'en découvrir la cause première. Convient-il de suivre le curé lorsqu'il accuse la République et ses hommes politiques — qu'il appelle « la radicaïlle » — ? Ce serait, nous semble-t-il, accorder aux passions politiques plus d'importance qu'elles n'ont pu encore en acquérir. De longue date, la pratique religieuse, si elle restait apparemment satisfaisante, n'était plus que de pure forme, l'expression d'une tradition bien plus que l'exigence d'une foi. Les événements, et les attitudes politiques qu'ils proposent, n'ont fait que précipiter une évolution qui, pour être restée longtemps insoupçonnée, n'en était pas moins inéluctable.

Nous avons trouvé confirmation de cette interprétation dans une commune proche de Pertuis, qui lui est comparable en importance et pour sa situation politique. A Cadenet, en 1889, un curé récemment nommé analyse la situation religieuse de sa paroisse et il montre de façon convaincante que les difficultés de la religion tiennent pour une large part à des raisons proprement religieuses. Nul doute qu'un tableau identique aurait pu être brossé à Pertuis :

« La classe des hommes se trouve presque complètement en dehors de toute pratique religieuse. Les femmes et les filles, quoique moins éloignées, semblent généralement agir plus par coutume que par conviction et se laissent facilement détourner de leurs principaux devoirs, sous les moindres prétextes et par les plus petites difficultés. Pour une bonne partie les femmes manquent d'une connaissance suffisante de la religion, elles viennent peu aux instructions paroissiales, et semblent ne faire qu'un cas très médiocre des saintes lois du dimanche, du repos dominical, de l'assistance régulière à la sainte messe et de l'abstinence.

Parmi celles qui se montrent plus régulières, on peut facilement reconnaître

(18) *Arch. Départ.*, Série V, Fabriques des Églises.

(19) *Archives paroissiales de Pertuis*. Livre de Paroisse.

(20) *Ibid.*

que la religion est plutôt dans des actes extérieurs que dans la dévotion de l'âme. On semble généralement persuadé que ce que l'on fait c'est tout ce que l'on doit faire et qu'il n'y a pas lieu d'exiger davantage. Il est facile d'apercevoir qu'il y a bien du superficiel et du froid dans les œuvres de piété, et que l'usage même des sacrements laisse beaucoup à désirer, au point de vue de la ferveur et de l'amendement spirituel.

L'antagonisme des écoles a fatalement introduit un bien funeste relâchement de la discipline, et c'est à grand peine que l'on peut, sauf de rares exceptions, inspirer aux enfants une direction quelque peu chrétienne... » (21).

C'est dans ces conditions — et il nous a semblé essentiel d'en exposer la diversité et la complexité — que s'est élaboré l'anticléricalisme à Pertuis. C'est ainsi également que le radicalisme, parce qu'il avait fait de l'anticléricalisme son combat principal, a acquis toute son efficacité électorale : la conjoncture politique l'a inscrit dans la conscience des hommes, moins comme un programme d'action politique et sociale que comme une certaine conception de la République, où la croyance religieuse, qui n'était déjà plus éprouvée comme une exigence profonde, a été comprise comme une menace contre la République. Cette conception s'impose désormais dans les options politiques, et la confusion s'établit entre le sentiment religieux et le comportement politique. L'anticléricalisme assure ainsi aux républicains de Pertuis une idéologie qui leur est commune, alors même que le radicalisme définit une politique qui ne peut plus maintenir leur unanimité.

* * *

La situation économique et sociale de Pertuis dans les années 1900 n'est plus comparable à ce qu'elle était dans les années 1870. La crise de l'économie traditionnelle, qui permettait au radicalisme d'étendre son audience à toutes les couches de la société locale, a été surmontée, au prix d'une profonde transformation économique et d'un reclassement social. Nous pouvons en apprécier les résultats par l'analyse de la liste nominative du recensement de population de 1901 (22).

Les agriculteurs ne représentent plus que 42% de la population active, et les exploitants agricoles 39%. L'exode rural a affecté les plus faibles et a permis une concentration des exploitations agricoles, modérée mais suffisante pour leur redonner vigueur, dans le cadre d'une économie agraire renouée par l'irrigation, s'orientant vers les cultures maraîchères, grâce aux chemins de fer qui assurent des débouchés rémunérateurs.

L'artisanat et le commerce de détail représentent maintenant 25% de la population active. La progression est le fait du commerce, qui traduit les progrès de l'aisance, alors que l'artisanat s'est adapté aux conditions nouvelles de la technique.

L'évolution économique dégage ainsi des structures sociales stabilisées et les hommes qui s'y inscrivent sont rassurés dans leur avenir. Si le radicalisme peut encore leur convenir, c'est surtout pour la reconnaissance qu'ils lui ont des changements qui se sont produits dans leur situation, dont ils lui attribuent les bienfaits.

Mais l'évolution économique dégage aussi un secteur social prolétarien : ouvriers de l'agriculture et de l'artisanat, employés de commerce, représentent plus de 18% de la population active, et les employés du chemin de fer plus de

(21) *Archives paroissiales de Cadenet*, Registre paroissial.

(22) *Arch. Départ.*, Série M, Population.

6%. Ces derniers trouvent dans leur emploi au service d'une grande entreprise la cohésion et la solidarité que les premiers doivent, malgré la dispersion de leurs activités professionnelles, à leur ségrégation dans un quartier lépreux de la ville, le quartier Saint-Pierre, appelé par dérision le « Chicago » de Pertuis. Pour tous, le radicalisme, qui accède à Paris aux responsabilités du pouvoir, perd le caractère revendicatif qu'ils cherchent à exprimer dans leurs votes.

Ainsi, la différenciation sociale qui s'est opérée tend à affaiblir le radicalisme et à introduire le socialisme. Mais le radicalisme peut toujours invoquer à son profit l'anticléricalisme où se retrouvent toutes les couches sociales. Quelles sont alors les chances du socialisme ? Comment les rapports politiques nouveaux, nés de l'évolution économique et sociale, réagiront-ils sur l'idéologie héritée des luttes politiques du passé ?

C'est aux élections législatives de 1902 qu'un candidat socialiste se présente pour la première fois dans l'arrondissement d'Apt. A Pertuis, il obtient à la réunion qu'il donne un succès de curiosité, mais ne recueille pas 2% des suffrages (23).

Débuts peu encourageants, mais aisément explicables : outre qu'il n'existe pas encore d'organisation socialiste à Pertuis, le centre d'intérêt du scrutin réside dans la politique anticléricale et le candidat radical est patronné dans l'arrondissement par une Fédération des Groupes de Gauche qui fait apparaître le candidat socialiste comme un candidat de diversion (24).

Ainsi la conjoncture politique, en donnant une vigueur nouvelle à l'anticléricalisme, contrarie l'implantation du socialisme en tant que force politique autonome. Cette situation se prolonge jusqu'en 1906. Priorité est accordée dans la vie politique locale à la lutte anticléricale et antireligieuse. Un rapport du commissaire de police en 1904, à l'occasion d'une réunion publique pour demander la séparation de l'Eglise et de l'Etat, nous apprend l'existence d'une section de la Libre Pensée, et il semble bien que ce sont des militants socialistes qui l'animent (25). Mais le conseil municipal radical, peut-être stimulé par la crainte d'être accusé de faiblesse, donne le ton par les mesures qu'il adopte. En 1902 il donne un avis défavorable à la demande d'autorisation déposée par les religieuses de la Congrégation de Saint-Charles qui gèrent l'hospice (26). En 1905, appelé à délibérer sur l'utilité d'un legs de 10 000 francs, fait à la fabrique de l'église paroissiale pour l'achat d'une cloche, il donne encore un avis défavorable, et y prend visiblement un malin plaisir !

« Le Conseil déclare que l'église n'a pas besoin de nouvelle cloche, que le nombre qui existe est plus que suffisant. Et que, sans méconnaître les intentions du testateur, il estime que cette libéralité aurait été mieux appliquée si elle avait été affectée au soulagement des pauvres.

Est d'avis qu'il n'y a pas lieu d'autoriser l'acceptation de ce legs » (27).

En 1906, il revendique la propriété d'une chapelle que le clergé n'utilise plus, pour y aménager une salle de conférences. Et il vote la suppression au budget communal du crédit jusqu'alors affecté à la chaire d'enseignement religieux du collège, en raison du petit nombre d'élèves qui suivent cet enseignement (28).

(23) Arch. Départ., Série M, Elections législatives.

(24) Arch. Départ., Série M, Elections législatives.

(25) Arch. Départ., Série M, Rapports politiques.

(26) Archives communales de Pertuis. Délibérations du Conseil Municipal.

(27) Ibid.

(28) Archives communales de Pertuis. Délibérations du Conseil Municipal.

L'année 1906 marque la rupture du Bloc des Gauches.

L'apaisement religieux s'amorce, les socialistes passent dans l'opposition. Mais les problèmes de la vie politique nationale ne peuvent être transposés tels quels sur le plan local, où la vie politique obéit aussi à ses lois propres.

Depuis décembre 1905, les socialistes sont organisés en un Groupe d'Etudes Sociales, qui adhère au Parti Socialiste (29). Aux élections législatives de 1906, leur candidat a recueilli plus de 11% des suffrages (30). La confiance qu'ils en retirent les incite à une action vigoureuse, et elle se déroule en premier lieu sur le terrain de la lutte des classes.

C'est ainsi qu'en décembre 1906 est créée la société coopérative « Les Paysans libres de Pertuis ». Elle a l'ambition de réaliser la vente directe du producteur au consommateur, et elle affirme clairement son inspiration socialiste en se plaçant dans la perspective de « l'émancipation des travailleurs » et en n'acceptant que « des producteurs travaillant eux-mêmes » (31). Vient ensuite, toujours à l'initiative des militants socialistes, le syndicalisme ouvrier : les ouvriers cordonniers en 1908, les charretiers et emballeurs, les ouvriers du bâtiment en 1909, s'organisent en syndicats (32).

La propagande socialiste est active. A plusieurs reprises, en 1906, 1907, 1910, Pertuis reçoit des orateurs socialistes, députés et dirigeants du parti, qui attirent un nombreux public. Pour les accueillir, pour célébrer le 1^{er} mai, des banquets sont organisés, des cortèges parcourent les rues, derrière le drapeau rouge, au chant de l'Internationale (33).

Cependant, la situation politique locale n'est pas profondément modifiée, malgré les efforts des socialistes pour souligner les divergences fondamentales qui les séparent des radicaux. Ceux-ci, certes, ne peuvent éviter de perdre des voix dans les scrutins d'importance nationale, ainsi que le fait apparaître le tableau suivant (34).

Elections Législatives 1 ^{er} tour de scrutin	Voix socialistes	Voix radicales	Voix modérées
6 mai 1906	11 %	53 %	36 %
24 avril 1910	24 %	28 %	48 %
4 août 1912 (élection partielle) ..	32 %	34 %	34 %
26 avril 1914	23 %	40 %	37 %

Ces votes traduisent, pour l'essentiel, l'adaptation des comportements politiques aux conditions économiques nouvelles que nous avons précédemment analysées. Il est probable que les vigoureuses manifestations de la propagande socialiste, la tension sociale sur le plan local, dont témoignent plusieurs grèves,

(29) *L'Humanité du Sud-Est*, 1^{er} décembre 1905.

(30) *Arch. Départ.*, Série M, Elections législatives.

(31) *L'Humanité du Sud-Est*, 28 décembre 1906, et *Archives communales de Pertuis*.

(32) *Arch. Départ.*, Série M, Syndicats professionnels.

(33) *Compte-rendus publiés dans l'Humanité du Sud-Est*.

(34) *Arch. Départ.*, Série M, Elections législatives.

celle des ouvriers maçons en 1907, celle des ouvriers emballeurs (35) en 1909, celle enfin des ouvriers menuisiers en 1911 (36), ont entraîné le glissement à droite d'une partie des électeurs radicaux. Mais on remarque que le nombre des suffrages radicaux est toujours supérieur à celui des suffrages socialistes, ce qui maintient le parti radical dans la position de maître du jeu politique et lui permet d'invoquer à son profit, sur le plan local comme sur celui de l'arrondissement, le mot d'ordre si efficace de la discipline républicaine.

Mais la rivalité des radicaux et des socialistes introduit un élément nouveau dans la vie politique pertuisienne, et ceci nous ramène à l'anticléricalisme. Celui-ci reste un principe commun aux uns et aux autres, et une donnée traditionnelle, mais toujours vivante, de la politique locale. Les problèmes nouveaux apportés par le Socialisme ne relèguent pas ce principe au second plan : il est même entretenu dans sa vigueur par la concurrence que se livrent à son propos socialistes et radicaux. Pour ceux-ci, il est l'argument essentiel en faveur de la discipline républicaine. Quant aux socialistes, c'est un moyen d'une efficacité éprouvée pour attirer à leur cause les électeurs, et ils sont toujours nombreux à déterminer leur attitude politique en fonction du problème religieux.

La concurrence conduit à la surenchère... Les socialistes dénoncent dans leur propagande tout ce qui peut apparaître comme une faiblesse du pouvoir à l'égard de la religion. En septembre 1906, à l'occasion du Congrès de la Fédération Socialiste de Vaucluse, qui s'est tenu à Pertuis, ils ont défilé dans la ville, drapeau rouge déployé, en chantant l'Internationale, et le commissaire de police a verbalisé (37). Dans un communiqué de presse (38), le groupe socialiste de Pertuis proteste contre une loi qui « devient lettre morte lorsqu'il s'agit de l'appliquer aux curés, moines, moineillons, nonnettes et autres sœurs qui quêtent ».

Et le maire radical est naturellement mis en cause.

Peu après, *l'Humanité du Sud-Est* publie dans la chronique de Pertuis, un article qui relève, pour les critiquer, les nouvelles instructions ministérielles suspendant les contraventions pour infraction à la loi de Séparation :

« Nous avons vu tant de faiblesse de la part de notre gouvernement bourgeois devant l'insolence des propagateurs du fanatisme et de l'imbécillité, que nous ne sommes nullement étonnés de cette mesure (39).

Dans ces conditions, la municipalité radicale se doit de poursuivre la politique anticléricale. L'application de la loi de Séparation lui en fournit l'occasion, et le ton des délibérations du conseil municipal est significatif. La location du presbytère est accordée avec réticence :

« Considérant que le presbytère, tant par sa situation que par son état actuel ne pourrait sans dépense recevoir une autre affectation.

Consent à la location du presbytère à Monsieur Mellet, curé... » (40).

Ce qui sous-entend clairement le caractère précaire de cette location !

Il convient aussi de régler le problème de la jouissance de l'église. Le curé

(35) Les emballeurs sont des ouvriers saisonniers, employés par les marchands de fourrage à confectionner les balles de fourrage.

(36) *Arch. Départ.*, Série M, Grèves.

(37) *Arch. Nat.*, F7 — 12.503. Départ. de Vaucluse.

(38) *L'Humanité du Sud-Est*, 28 septembre 1906.

(39) *Ibid.*, 28 décembre 1906.

(40) *Archives communales de Pertuis*. Délibérations du Conseil Municipal, 1907.

présente à la municipalité un projet de contrat stipulant que la jouissance de l'église est reconnue au curé et à son successeur et réservant un droit d'approbation à l'Archevêque. Mais le conseil municipal ne l'entend pas de cette oreille :

« ...Méconnaissant le droit d'approbation à l'Archevêque, [il] est d'avis que la jouissance de l'Eglise et des objets matériels la garnissant soit accordée à Monsieur Mellet, curé à Pertuis, en lui refusant le droit de céder cette jouissance à un tiers successeur ou autre.

...Fixe la durée de l'acte à 9 ans » (41).

L'aspect doctrinal de l'anticléricalisme n'est pas perdu de vue. La querelle autour des manuels scolaires permet au conseil municipal, une vigoureuse affirmation de principe :

« Le Conseil,

Considérant que l'épiscopat de France en cherchant à jeter le discrédit sur les écoles laïques et en y prohibant des livres irréprochables par l'inspiration morale, aussi bien que par le patriotisme et la vérité historique, est moins préoccupé d'enseignement religieux que d'ambition personnelle.

Que les prêtres placés sous ses ordres n'invoquent une neutralité scolaire, condamnée par les Evêques, que pour égarer l'opinion et qu'ils tendent par tous les moyens possibles à une prépondérance politique que la Démocratie ne veut plus tolérer.

Qu'ainsi le corps ecclésiastique se pose en adversaire irréconciliable de toutes nos libertés.

Félicite les instituteurs de leur énergie à défendre l'indépendance de l'école.

Les encourage à protéger la jeunesse contre les agissements d'un clergé qui reçoit ses instructions de l'étranger. Et vote, à titre d'indication, une somme de 10 francs qui sera versée dans la caisse de la Fédération des Amicales d'Instituteurs pour les aider dans la lutte qu'ils soutiennent au nom de l'esprit moderne et de la République » (42).

Nous retrouvons l'idée, héritée des débuts de la Troisième République, de l'opposition irréductible de l'Eglise à la République, et nous comprenons mieux, ainsi, les conditions du jeu politique local : il reste soumis à la conception ancienne de la République, où la religion était comprise comme une menace, et les radicaux demeurent de ce fait le pivot de la majorité républicaine, alors même que, sur le plan des idées sociales, les événements tendraient à les rapprocher des catholiques conservateurs.

Il est inévitable, à ce compte, que l'anticléricalisme pèse fortement sur la vie religieuse de Pertuis. Si le détachement religieux était en germe dans la conscience des hommes avant qu'elles ne s'engagent, il est évident que les luttes anticléricales l'ont par la suite encouragé : devenu l'idéologie dominante, l'anticléricalisme ne pouvait manquer d'être un exemple entraînant pour le comportement religieux d'hommes et de femmes qui n'avaient conservé de la foi de leur enfance que des pratiques épisodiques et formelles.

Et pourtant, le clergé pertuisien a fait un gros effort pour reconquérir des âmes. La mission de 1899 (43) (il n'y en avait pas eu depuis 1837) en est le premier indice. Elle avait été soigneusement préparée, en particulier auprès des enfants :

(41) *Ibid.*

(42) *Archives communales de Pertuis*. Délibérations du Conseil Municipal, 1909.

(43) *Archives paroissiales de Pertuis*. Livre de paroisse.

« Le P. Praly leur fit promettre, dès le début, de devenir les missionnaires de leur foyer, en travaillant à décider le papa et la maman à venir faire la mission ; une gracieuse image devait être la récompense de leur apostolat s'ils parvenaient à amener un homme ou trois femmes aux réunions du soir ».

Un effort particulier a été entrepris en direction des hommes, avec l'organisation de trois conférences qui leur étaient destinées. Ils y sont venus au nombre de 250, assure le curé, mais il dresse néanmoins un bilan qui ne le satisfait pas : il y a eu peu de communions d'hommes ; alors que celles de femmes ont été nombreuses.

Mais c'est surtout à partir de 1908, avec l'arrivée à Pertuis du curé doyen Trouillet, que commence une campagne persistante de rechristianisation. C'est d'abord la création d'un bulletin paroissial, la *Revue Populaire de Pertuis*, qui nous est une source précieuse pour l'étude de la vie religieuse. Des fêtes sont organisées, la fête de la Sainte Enfance, celle de la congrégation de Sainte Philomène, celle des catéchismes du jeudi. Des représentations théâtrales sont données à la salle paroissiale.

Plusieurs dames de la paroisse fondent un vestiaire des pauvres, une organisation catholique peut se former chez les employés du chemin de fer. Les vieux Pertuisiens se souviennent de cette période, marquée par la forte personnalité du curé doyen, que secondaient deux vicaires dynamiques.

Ainsi, l'Eglise tend à retrouver le rayonnement qu'elle avait perdu, et les prêtres s'efforcent de briser l'isolement où ils étaient tenus. Payant d'audace, on les vit même porter la contradiction à l'anarchiste Sébastien Faure qui donnait une conférence à Pertuis pour son école libertaire « la Ruche ».

Mais les résultats de cette action pastorale rénovée paraissent bien minces. L'indifférence religieuse reste très forte, et la pratique, qui ne s'élève à un niveau élevé qu'à l'occasion des grandes solennités chrétiennes, est marquée par un incontestable formalisme. Le compte rendu des fêtes de Pâques 1910 (44) en témoigne. Le vicaire qui l'a rédigé indique qu'il est venu à l'église « une foule de fidèles ». Mais il corrige aussitôt cette impression favorable en regrettant que beaucoup de Pertuisiens n'aient pas fait leur communion pascale, et sa conclusion évoque une réalité peu encourageante :

« Et maintenant que la foule s'est écoulée..., souhaitons que cette foule qui a empli notre église en ces fêtes si touchantes ne soit pas une foule de passage, qui vienne en curieuse et désapprenne bientôt le chemin de l'église... mais que désormais elle nous donne l'encourageant spectacle d'un peuple fidèle qui se souvient qu'au moins chaque dimanche il doit venir prier son Dieu ».

La quête annuelle pour l'œuvre du Denier du Clergé donne bien du souci au curé, qui lui consacre deux articles dans le bulletin paroissial (45). Le produit des quêtes n'est que de 1 000 francs ; alors que l'archevêque a fixé pour la paroisse la somme de 1 600 francs. Le prêtre souligne « le nombre considérable des abstentions » et l'insuffisance des dons :

« 50 cent., 1 f, 2 f même ne sont pas des cotisations satisfaisantes quand, d'autre part, on dépense sans trop regarder pour l'achat d'un chapeau monumental, d'une robe à la nouvelle mode ou pour un voyage d'agrément ».

(44) *Revue Populaire de Pertuis*, avril 1910.

(45) *Ibid.*, juin 1911 et octobre 1911.

Et la mission de 1913 ne témoigne pas du renouveau pour lequel les prêtres n'ont pas ménagé leur peine. En voici le bilan :

« Résultats heureux par le nombre des fidèles qui sont venus entendre la parole des Missionnaires. Nous ne parlons pas des femmes et des jeunes filles, mais surtout des hommes et des jeunes gens qui, en nombre relativement satisfaisant ont voulu entendre nos prédications. Leur nombre, évidemment, aurait pu, aurait dû être plus considérable. Mais encore faut-il considérer qu'à Pertuis, plus que partout ailleurs sévit le fléau du respect humain, de la raillerie et du sarcasme, et il faut se féliciter qu'un certain nombre d'hommes ait surmonté ce terrible obstacle » (46).

Il y a eu, au terme de la mission, 300 à 350 communions pascales et

« les hommes formèrent un groupe plus imposant qu'on n'aurait pu l'attendre. Ce groupe, il est vrai, si on le considère en lui-même, et comparativement à la masse des indifférents paraîtra de peu d'importance... » (47).

Les précautions du style sont évidentes et significatives. Le prêtre se garde, pour des raisons faciles à comprendre, de donner le chiffre des communions d'hommes. Mais nous savons, par le témoignage d'un vieux Pertuisien que nous a transmis Monsieur le curé de Pertuis que les hommes n'étaient qu'une dizaine, en ce début du siècle, à faire leurs Pâques.

Il est clair que « le fléau du respect humain, de la raillerie et du sarcasme » dénoncé par le curé de Pertuis prend toute sa signification par référence aux conditions de la vie politique locale précédemment étudiées. Et le prêtre en a bien conscience, lorsqu'il aborde le problème des rapports de la politique et de la religion dans un article destiné à préparer la mission de 1913 (48). Il s'attache à démontrer que « religion et politique sont deux choses bien différentes » et il explique, à l'adresse de ses paroissiens :

« Vous êtes catholiques avant tout, baptisés par l'Eglise qui vous a adoptés pour ses enfants. Après cela, que vous soyez républicain — non sectaire — ou conservateur, peu importe, l'Eglise ne vous demande pas quelle est votre opinion ».

Mais précisément les événements et les hommes ont voulu, depuis plus de 40 ans, qu'il ne soit pas possible d'être républicain sans être en même temps « sectaire »... C'est là que réside sans doute la cause essentielle du détachement religieux.

Et, plus encore qu'au détachement religieux, l'anticléricalisme a contribué au refus de la religion : sans cesse renouvelé dans son dynamisme, alors que le temps atténuait le danger politique où il s'était d'abord justifié, l'anticléricalisme devenait inévitablement une idéologie opposée à une autre, et il engageait de ce fait au refus — plus conscient que le simple détachement — de la religion. Nous pouvons mesurer l'importance de ce refus par la statistique que nous avons pu reconstituer de trois grands actes de la vie chrétienne (49) :

(46) *Ibid.*, avril 1913.

(47) *Ibid.*

(48) *Ibid.*, février 1913.

(49) Statistiques religieuses publiées par la *Revue Populaire de Pertuis* et *Archives communales de Pertuis* : registres de l'Etat Civil.

	1909	1910	1911	1912	1913
Baptêmes par rapport aux naissances	77%	74%	83%	72%	81%
Mariages religieux par rapport au nombre total des mariages	54%	55%	67%	72%	35%
Enterrements religieux par rapport aux décès	60%	68%	67%	63%	61%

Ces chiffres classent Pertuis dans la catégorie des « déserts religieux », selon l'expression de Gabriel Le Bras.

C'est ici que s'arrête notre propos. L'anticléricalisme nous est apparu d'abord comme le produit des luttes politiques où s'est forgé le destin de la Troisième République, et à ce stade de son histoire il ne semble pas qu'on puisse lui attribuer la responsabilité principale de l'affaiblissement de la pratique religieuse et de la foi. La coïncidence des deux phénomènes, sans être absolument fortuite, n'a pas valeur démonstrative. Mais il est intéressant de constater que l'anticléricalisme prend le caractère d'un symbole, celui de l'attachement à la République, au delà des conditions historiques où il a pris naissance et qui le justifiaient en tant qu'attitude politique. Il faut le considérer alors comme une idéologie, avec ses exigences et ses contraintes, et c'est à ce titre qu'il résiste au temps. Il obscurcit désormais le sens des comportements politiques et retarde, dans la vie locale tout au moins, l'adaptation des choix politiques à l'évolution économique et sociale. Il apporte en même temps une justification *a posteriori* au détachement religieux, l'élargit encore et lui donne un caractère militant que traduisent avec éloquence les refus de la religion.

Claude MESLIAND.
*Professeur agrégé d'Histoire
au Lycée d'Avignon.*

LES CATHOLIQUES ET LE FRONT POPULAIRE

(1936-1937)

LE rapport entre religion et socialisme présente sous le gouvernement de Front populaire des particularités accusées, comparé à ce qu'ont décrit les autres communications. Il y a évidemment la proximité chronologique avec les inconvénients et aussi les avantages qui lui sont inhérents pour l'investigation et l'intelligence historiques. Il y a surtout une différence essentielle dans la nature du rapport entre les deux termes considérés. D'une part, la religion est moins directement intéressée que l'opinion catholique : nous examinerons donc plus le comportement des catholiques que la doctrine ; la relation est moins idéologique et plus politique, ou sociale, encore que les rapports d'ordre politique impliquent inévitablement des positions doctrinales dès que le catholicisme est en cause. Même observation du côté socialiste : ce qui fait question, ce n'est pas le socialisme comme système philosophique, religion de substitution ou antireligion, mais comme force politique et comme parti aspirant à exercer les responsabilités du pouvoir. Précisément en 1936 les socialistes accèdent pour la première fois dans l'histoire de la France contemporaine au gouvernement : des socialistes avaient bien quelquefois appartenu à des gouvernements bourgeois, mais ou c'étaient des individualités en rupture avec la discipline du parti, ou la participation avait été imposée par des circonstances tout à fait exceptionnelles, telle l'Union sacrée. La S.F.I.O. avait fait partie de majorités de gauche — rarement — ; mais son engagement n'était jamais allé au-delà. En 1936, au lendemain de la victoire électorale du Front populaire, elle consent à franchir le pas qui sépare le soutien sans participation de l'exercice du pouvoir, pour user des appellations mises au point par la dialectique de Léon Blum. Les socialistes au gouvernement, voilà qui modifie *ipso facto* les rapports entre les catholiques et le socialisme. De théoriques ils deviennent singulièrement actuels : ils ne se présentent plus de façon seulement spéculative mais bien concrète. Le chef du socialisme, le doctrinaire de l'école est aussi le Président du Conseil et le responsable des destinées nationales. Les catholiques n'ont-ils pas lieu de craindre un réveil de l'anticléricalisme officiel, la reprise de la guerre religieuse ? La victoire du Cartel en 1924 avait été suivie immédiatement d'une vive offensive laïque : la relève à la tête du gouvernement des radicaux par les socialistes ne présageait-elle pas une aggravation par rapport à la situation de 1924 ?

Un autre changement semblait aussi gros de menaces pour la paix religieuse et la liberté des catholiques : le passage des communistes de l'opposition déclarée au soutien gouvernemental. Leur présence dans la nouvelle majorité et leur pesée

n'allaient-elles pas faire prévaloir une inspiration encore plus foncièrement antireligieuse ? La guerre contre l'Eglise ne serait-elle pas le prix dont leurs partenaires devraient payer leur concours ? L'arrivée du parti socialiste au pouvoir et l'entrée dans la majorité du parti communiste, c'était plus qu'il n'en fallait pour justifier les pronostics les plus sombres sur le réveil de la guerre religieuse, la reprise de l'anticléricalisme et le raidissement des catholiques dans une opposition irréductible, auprès de laquelle leur mobilisation défensive contre le Cartel risquait de paraître anodine.

Or, on sait assez que rien de tel ne se produisit. Il n'y eut aucune poussée d'anticléricalisme. Bien au contraire : le cardinal Pacelli, venant en qualité de légat du Pape présider le Congrès eucharistique de Lisieux, fut reçu par les pouvoirs publics avec des égards royaux. De son côté l'Episcopat ne ménagea point les gestes de bonne volonté : le cardinal Verdier, archevêque de Paris, accepta de recommander un emprunt lancé par le gouvernement et le cardinal Liénart, évêque de Lille, condamna avec une extrême sévérité les procédés de la presse d'extrême-droite qui avaient acculé le Ministre de l'Intérieur Roger Salengro au suicide. Pour la première fois depuis les débuts de la III^e République, une victoire de la gauche, et l'une des plus décisives qu'elle ait remportées, ne ranimait pas les passions religieuses ; la défaite des droites ne se soldait pas aux frais de l'Eglise. Et pourtant Dieu sait si les passions politiques étaient exacerbées ! La dissociation des luttes politiques et des rapports entre catholiques et non-croyants, c'est un des paradoxes de la période. Il en fait l'intérêt pour l'étude des relations entre religion et socialisme. C'est à examiner de plus près le déroulement des événements et à tenter d'en expliquer la singularité que s'emploieront les pages qui suivent.

* * *

A vrai dire les choses sont moins simples dès qu'on y regarde d'un peu près. Où saisir l'opinion catholique ? Ses réactions ne sont pas uniformes. Il conviendrait de distinguer plusieurs niveaux. Au sommet la hiérarchie, dont les positions s'expriment de temps à autre par des déclarations officielles, individuelles ou, plus rarement, collectives ; à un degré moins élevé et qui engage moins directement l'Eglise, les organismes nationaux qui se ramènent à deux types principaux, les journaux et les mouvements ; enfin la masse des catholiques. Rien n'assure que la ligne tracée par l'Episcopat, les orientations prises par la presse et les organisations et le comportement de l'électeur catholique coïncident. Au moment de voter le catholique moyen ne prend pas nécessairement conseil de son curé. D'un étage à l'autre se font jour des discordances.

Il y a plus : à un même niveau il n'y a point uniformité. Sur l'actualité, les évêques ne portent pas tous la même appréciation. Entre journaux, de grandes divergences éclatent qui alimentent des controverses sans cesse renaissantes. Les catholiques de France se partagent entre plusieurs tendances dont la juxtaposition forme un éventail des plus variés. Ce pluralisme en tout ce qui touche aux problèmes de la cité est un phénomène ancien, mais il a récemment pris une ampleur inusitée, et surtout il commence à être admis. Longtemps ressenti comme une souffrance, il paraît maintenant légitime parce que conforme à la distinction fondamentale des plans de réalité. L'acceptation des différences d'opinion entre fidèles de la même religion n'est pas étrangère à l'apaisement des luttes religieuses : il est désormais impossible à tout homme de bonne foi d'identifier l'Eglise à un parti et d'interpréter la victoire de la gauche comme une défaite du catholicisme.

Sous le Front populaire plusieurs épisodes apporteront la démonstration de ce pluralisme qui manifeste l'indépendance de l'Eglise à l'égard des formations politiques. Avant même les élections, il s'était déjà donné carrière : le temps était bien révolu où les catholiques votaient comme un seul homme pour les candidats conservateurs. « Dieu est-il à droite ? ». C'est la *Vie Intellectuelle*, la revue des Dominicains, une des plus suivies et des plus intéressantes de l'avant-guerre, qui pose la question, pour y répondre négativement : l'Eglise est au-dessus de tous les partis ; aucun ne peut la revendiquer, pas plus la droite que les autres. La droite a témoigné fort peu de docilité aux directives sociales et internationales du Saint-Siège ; elle surestime l'importance du politique et a une fâcheuse propension à dissocier la politique de la morale. Faut-il constituer un parti catholique qui éviterait de tomber dans les mêmes erreurs ? La tentative comporterait plus d'inconvénients pour l'Eglise que d'avantages. En outre la situation est plus complexe que les schémas qu'on en propose : il n'y a pas deux camps tranchés, les bons en lutte contre les méchants. On entrevoit comment cette position du problème concourt à éteindre les vieilles querelles.

Ce n'est pas seulement une attitude intellectuelle. La pratique l'illustre de plus d'une façon : chez les électeurs et même parmi les candidatures. S'il est indéniable que le gros des catholiques vote, par habitude, par intérêt ou par conviction raisonnée, pour la droite, une fraction avec la Jeune République, fille de Marc Sangnier, a adhéré au Rassemblement populaire et obtient quelques élus : l'un d'eux, Philippe Serre, fera même partie du gouvernement Blum en qualité de sous-secrétaire d'Etat. Entre les deux blocs surgissent ici et là des candidatures de « tiers parti » qui représentent la tentative la plus intéressante et la plus expressive de la résolution d'une poignée de catholiques de refuser l'antagonisme des deux fronts et de dépasser les vieilles alliances. Elles émanent de démocrates populaires et sont soutenues par le quotidien de la démocratie chrétienne, *L'Aube*. Son directeur, Francisque Gay, se présente dans le Maine-et-Loire, à Cholet, et Georges Bidault qui y publie chaque jour depuis quelques mois un éditorial très remarqué, se porte candidat dans l'Orne, à Domfront. L'un et l'autre tentent leur chance dans l'Ouest où il n'y a pas à craindre que la division des électeurs catholiques entraîne le succès d'un marxiste. Leur geste n'en est pas moins vivement critiqué : on leur reproche amèrement de faire le jeu des ennemis de la religion et de la société. Ce sont des diviseurs. *L'Ouest-Eclair*, le quotidien régional qui combat depuis trente-cinq ans dans l'Ouest pour les idées de la démocratie chrétienne, prend parti contre F. Gay et lui suscite un rival. Georges Bidault doit faire face à la coalition des catholiques conservateurs ; l'évêché appuie son adversaire de droite, la Fédération Nationale Catholique entre en lice. Ils seront battus l'un et l'autre. F. Gay qui n'a rallié au premier tour que 412 voix, se retire avant le scrutin de ballottage. Georges Bidault obtient un résultat plus honorable : 4 873 voix contre 10 953 à son concurrent conservateur.

La diversité des points de vue et des préférences trouve une nouvelle occasion de se manifester au lendemain des élections dans l'appréciation des résultats et le pronostic sur l'avenir. A travers les multiples nuances qui s'expriment dans la diversité des publications d'inspiration catholique, les commentaires se ramènent à deux types principaux. Pour les journaux conservateurs, tels *L'Echo de Paris*, lu par le grand public catholique, ou *La France Catholique*, organe de la Fédération Nationale Catholique, la victoire du Front populaire ne peut être qu'un accident et une duperie : le bon peuple s'est laissé égarer par de mauvais bergers, son vote est la conséquence d'une méprise. « Le suffrage universel est le grand vaincu... La récente consultation électorale a été avant tout une immense et générale piperie ». (*France Catholique*, 9 mai 1936). Tout différent est le point de vue de *L'Aube*, de *La Vie Catholique*, de la revue *Politique*, ainsi que de *La*

Croix et des *Dossiers de l'Action populaire* publiés par la Compagnie de Jésus. La rencontre de plusieurs des publications qui engagent l'Eglise avec les organes de la démocratie chrétienne est en elle-même fort significative. Pour les commentateurs de cette presse un raz-de-marée d'une ampleur pareille ne peut être l'effet d'une méprise : il doit avoir un sens qu'il importe essentiellement de déchiffrer. Au reste, des esprits clairvoyants ne l'avaient-ils pas prévu depuis longtemps ? L'impuissance des institutions parlementaires à résoudre les problèmes posés par la crise économique, les séquelles du chômage, la misère, le refus de l'injustice : voilà quels furent les meilleurs artisans du succès de la gauche, sans oublier le dévouement de ses militants, l'habileté de la propagande. Tout n'est donc pas condamnable dans les aspirations qu'exprime le Front populaire. Sa victoire comporte de nombreux enseignements, mais la leçon sera-t-elle comprise ?

Un mois plus tard, la grande vague de grèves qui déferle sur le pays suscite des réactions très semblables : en particulier on relève les mêmes dissentiments entre la gauche et la droite du catholicisme. Tandis que les journaux conservateurs condamnent le mouvement qu'elles attribuent aux menées des agitateurs communistes, le centre gauche adopte une attitude bien différente. La presse démocrate chrétienne ou catholique sociale marque une certaine sympathie pour les grévistes, de la compréhension pour leurs revendications. Pourquoi prendre le deuil de ce libéralisme dont on dénonce la malfaisance depuis si longtemps ? Bon nombre des réformes nouvelles n'ont rien de proprement socialiste. La droite crie au désordre et à la subversion : mais où est le pire désordre, sinon dans l'injustice établie et consolidée ? Les journalistes de *L'Aube* ou de *La Vie Catholique* n'ont qu'un regret : qu'il ait fallu attendre si tard pour opérer des réformes aussi nécessaires et que le bénéfice moral de les avoir prises soit porté au crédit des marxistes. Un scrupule les retient sur la voie de l'approbation intégrale du mouvement : le caractère spécifique de la grève avec occupation. Leur réserve est d'ordre moral : cette forme de grève porte atteinte à la liberté du travail et surtout elle viole le droit de propriété. Sur ce point juristes et théologiens disputent : le plus grand nombre blâme l'occupation des locaux ; quelques-uns sont moins sévères, qui estiment que le travail des ouvriers leur donne des droits sur la propriété des instruments de production. Les Jésuites des *Etudes* sont plus rigoureux que les Dominicains de *Sept* ou de *La Vie Intellectuelle*. Les mêmes divergences surgissent pour apprécier le comportement des syndiqués chrétiens : que devaient-ils faire en la circonstance ? Prendre part au mouvement au risque de paraître approuver ses modalités les plus discutables ou se tenir à l'écart et en laisser la direction aux non-chrétiens ? En général syndicalistes chrétiens et militants jocistes ont pris spontanément leurs responsabilités. La plupart des journaux catholiques s'en félicitent et marquent l'importance historique de ce fait : de nouveau il existe un mouvement ouvrier chrétien, les marxistes ne peuvent plus prétendre au monopole de la représentation et de la défense des travailleurs, c'est le début de la réconciliation entre l'Eglise et le monde ouvrier. Dans ce concert de satisfaction quelques publications font entendre des dissonances, dont *L'Action Française*, qui prend argument pour mettre les catholiques en contradiction avec eux-mêmes : « Donc selon les RR. PP. Dominicains de Juvisy, les syndiqués chrétiens ont bien fait. Or selon les RR. PP. Jésuites de *L'Action Populaire*, l'occupation des usines est un acte éminemment attentatoire au droit de propriété, à la morale chrétienne et même à la morale tout court. D'où il appert, si l'on mélange les deux thèses, que les syndiqués chrétiens auraient violé la morale pour sauvegarder la moralité » (*Action Française*, 6 juillet 1936).

Par le biais de l'actualité politique et sociale se pose aux chrétiens un problème de fond : quelle attitude adopter à l'égard du marxisme et singulièrement

du communisme ? Le problème se présente en 1936 dans des conditions nouvelles. D'une part, la montée du Parti Communiste lui ôte son tour académique et, d'autre part, ses avances confèrent à la question une relative urgence. En effet, les dirigeants du Parti ont mis une sourdine à leur anticléricalisme traditionnel et pris un brusque tournant. Le 17 avril, en pleine campagne électorale, le secrétaire général du P. C., Maurice Thorez a « tendu la main » aux catholiques dans une allocution radiodiffusée. Cet appel trouble quelques esprits séduits par la chaleur de l'invitation : une revue se propose pendant quelques mois de travailler au rapprochement du christianisme et du communisme, *Terre Nouvelle*. Les mises en garde des autorités religieuses mettent rapidement fin à l'entreprise. Dans *Europe*, Robert Honnert répond pour sa part positivement à l'invitation du parti communiste et en indique les raisons, plus sentimentales que doctrinales, dans un article qui fait un certain bruit et auquel François Mauriac répond dans *Le Figaro*.

La question de fond inspire une abondante littérature d'articles, de brochures et même de livres. Peut-on collaborer avec les communistes ? Pour les uns le problème ne se pose même pas : le communisme n'est-il pas intrinsèquement pervers et l'Eglise ne l'a-t-elle pas condamné sans appel ? Ce sont les mêmes qui s'étaient naguère indignés d'un article dans *La Croix* sous la plume de l'abbé Lissorgues et intitulé « Les communistes, nos frères » (21 mars 1934). A leurs yeux tout inflexibilité de l'intransigeance la plus absolue fait le jeu du communisme et ils préconisent un anticommunisme sans failles. D'autres font observer que dans certains cas la collaboration ne tire pas à conséquence, si elle porte sur des objectifs déterminés avec précision et pourvu qu'elle soit limitée dans le temps. La lutte contre la misère et le chômage n'impose-t-elle pas des actions conjuguées ? Ce n'est pas que ceux-ci soient plus communistes que les autres, mais ils conçoivent différemment la mission de l'Eglise et le rôle des chrétiens dans la société.

Les désaccords sont bientôt portés à leur paroxysme par le déclenchement de la guerre civile espagnole qui exaspère les passions et semble aux catholiques français une illustration transposée et aggravée de leurs propres divisions sur ce qu'il convient de penser du socialisme. Les uns y voient une croisade libératrice contre le marxisme ; les autres, prenant argument de la présence du peuple Basque, dont le catholicisme n'est pas contestable, dans le camp gouvernemental, refusent d'identifier la cause de l'Eglise à celle des nationalistes. Pendant trois ans la conscience catholique des Français sera déchirée entre les deux camps.

Plusieurs épisodes relanceront les querelles entre tendances sur l'attitude à tenir à l'égard du Front populaire et de ses chefs. Un de ceux qui firent, au sens propre, couler le plus d'encre et eurent les conséquences les plus importantes, est l'interview accordée par Léon Blum à *Sept*. L'affaire se relie étroitement à notre sujet et touche directement aux rapports entre catholicisme et socialisme. L'hebdomadaire des Dominicains menait depuis plusieurs semaines une enquête auprès de diverses personnalités sur le thème : Que pensez-vous de la doctrine sociale de l'Eglise ? Un collaborateur du journal, Maurice Jacques, alias Maurice Schumann, posa la question au Président du Conseil qui se trouvait être aussi le chef du socialisme français. Léon Blum, intentionnellement ou non, déplaça la question et énonça les raisons pour lesquelles il estimait que les catholiques pouvaient collaborer avec le gouvernement de Front Populaire. C'était modifier grandement la portée de la question et le sens de l'enquête. Les responsables du journal furent profondément embarrassés. Reproduire telle quelle la réponse du doctrinaire socialiste n'était-ce point, aux yeux de l'opinion catholique, cautionner sa position et paraître recommander à l'électorat catholique la politique du Front

Populaire ? Mais pouvait-on faire au chef du gouvernement légal de la France l'affront de censurer ou de garder sous le boisseau sa déclaration ? Après avoir pris conseil du Nonce et de l'Archevêque de Paris, on convint de publier la réponse de Léon Blum avec un texte de présentation qui en fixerait la portée et suggérerait les indispensables réserves. Ainsi fut fait (19 février 1937). Sans résultat appréciable : les précautions de style et de présentation ne prévinrent pas le scandale de la presse catholique de tendance conservatrice. Les feuilles d'inspiration maurrassienne se déchaînèrent avec une extrême violence. Même la revue des Jésuites, les prudentes *Etudes*, blâmèrent sous la signature de leur directeur, le R. P. du Passage, ce qu'elle estima l'imprudence de *Sept* (5 mars 1937). Survenant quelques jours plus tard, l'Encyclique *Divini Redemptoris*, qui portait une condamnation renouvelée du communisme, relança la discussion : la coïncidence de date était trop étroite pour que l'opinion catholique de droite ne crût pas y voir un avertissement et un désaveu des « Rouges chrétiens », dirigé entre autres contre *Sept*. L'interprétation, trop exclusivement dominée par les considérations françaises, était excessive et même erronée. Il reste que la publication de l'Encyclique s'inscrit dans un ensemble de décisions qui semble correspondre à un raidissement du Saint-Siège. Quelques mois plus tard la suspension de *Sept* sur un télégramme de Rome donnait de la consistance à l'interprétation de ses adversaires.

* * *

Jamais peut-être les querelles entre tendances à l'intérieur de l'opinion catholique n'avaient été aussi vives, mais leurs différends n'eurent pratiquement aucun effet sur les relations entre les catholiques et les pouvoirs publics, qui restèrent foncièrement bonnes. Cette observation nous ramène à notre constatation initiale sur la dissociation des luttes politiques et des rapports entre l'Eglise et les forces de gauche portées au pouvoir par le corps électoral. Elle la complète et permet peut-être d'en serrer de plus près l'explication. Si les catholiques débattent entre eux de l'attitude à tenir vis-à-vis du marxisme, n'est-ce pas la preuve que le temps est révolu où l'on pouvait légitimement se les représenter comme une grande armée liée à la conservation politique et sociale ?

Cette extinction des luttes religieuses est aussi le fruit de plusieurs changements dont l'initiative revient presque toujours aux catholiques. A l'instigation du Saint-Siège les catholiques français ont cessé de se comporter dans leur vie de citoyens en opposants déclarés et irréductibles. Ils acceptent pratiquement la République. Le Pape Pie XI a dirigé un second Ralliement, plus ample et plus efficace que le Ralliement amorcé par Léon XIII et sitôt avorté. Entre le triomphe du Cartel et la victoire du Front Populaire la condamnation de *L'Action Française*, bien que dictée par des considérations doctrinales, ne pouvait manquer d'être interprétée comme un geste de bonne volonté à l'adresse du régime. Surtout la rupture entre les masses catholiques et le maurrassisme les détournait de l'opposition systématique et les disposait à concevoir leur rôle dans la société politique d'une façon plus positive. En outre, les catholiques ne subordonnent plus leur ligne de conduite politique à la satisfaction de revendications purement confessionnelles. Ce détachement leur est, il est vrai, rendu possible, parce que leurs libertés ne sont plus menacées par l'anticléricalisme. Le contentieux hérité de la Séparation a été, pour l'essentiel, réglé à l'amiable. Les forces de gauche ont mis une sourdine à leurs attaques. De ce recul de l'anticléricalisme les causes sont nombreuses : il en est de tactiques mais qui projettent aussi une lumière supplémentaire sur l'évolution du catholicisme. Ainsi, si le parti communiste décide de modifier sa

ligne habituelle et tend la main aux travailleurs catholiques, c'est qu'il juge politique de tenir compte de l'existence d'un mouvement ouvrier chrétien. L'anti-cléricalisme rencontre aussi dans l'opinion moins de connivences : électoralement il a perdu de sa valeur et de son efficacité. L'importance des problèmes sociaux, les séquelles de la crise économique, les dangers qui menacent la sécurité de la France et la paix internationale ont enfin puissamment contribué à substituer à l'ancienne conception des données politiques une échelle de valeurs où les luttes religieuses ont cessé d'occuper la première place. Tout ensemble cause et conséquence, le fait majeur est que les catholiques en 1936 sont en voie de se réintégrer dans la société politique française dont ils avaient si longtemps été tenus écartés tant de leur fait que par la volonté déclarée des fondateurs de la République.

René RÉMOND,
*Fondation Nationale
des Sciences Politiques.*

ATHÉISME ET SOCIALISME DANS LE MARXISME CLASSIQUE

K. Marx — F. Engels

IL n'est que de parcourir les quatre volumes de Fritz Mauthner *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (Stuttgart, 1922) pour s'apercevoir que l'athéisme dit « moderne » dispose d'une vaste préhistoire. Cependant, dans cet athéisme « moderne » on convient généralement que le socialisme en général et le marxisme en particulier représentent une étape décisive. Est-il possible d'amorcer quelque chose comme une sociobiographie de cette étape autour des itinéraires majeurs qui sont ceux de Marx et d'Engels ? C'est ce qui est tenté dans les pages qui suivent, en confrontant la genèse psychologique de l'athéisme des deux classiques, pour autant que leurs écrits en témoignent, avec la conjoncture de l'athéisme ou des athéismes européens, tels que ces écrits estiment pouvoir les déceler (1).

I. A partir du judéo-protestantisme : K. Marx

Lorsque Karl, le troisième enfant de la famille Marx, vient au monde à Trèves le 5 mai 1818, plusieurs croyances religieuses s'entremêlent dans ses ascendances.

L'ascendance lointaine le branche sur une population de rabbins : son grand-père maternel, Marx Levy, son oncle Samuel, rabbins à Trèves ; des noms rabbiniques illustres dans l'ascendance maternelle... « Aussi

(1) Ces pages sont extraites d'un ouvrage *Marxisme et Religions* actuellement sous presse aux P.U.F., dans la collection Mythes et Religions. Les citations sont faites en principe et par priorité : d'après l'Anthologie *Sur la Religion* qui vient enfin d'avoir son édition française (Paris, E.S., 1960) ; l'Anthologie RUBEL, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Paris, Rivière, 1948 ; puis d'après l'édition Costes-Molitor ; enfin, d'après *Marx-Engels Gesamt-Ausgabe* (MEGA) quand les textes n'existent pas dans les éditions précédentes ou qu'on a préféré une traduction différente.

loin qu'on puisse remonter son arbre généalogique, du côté paternel comme du côté maternel ses ancêtres avaient été des rabbins » (2).

De cette ascendance, le père de Karl, l'avocat Hirschel Marx devait déclarer qu'il ne lui devait rien « sinon pour n'être pas injuste, l'amour de ma mère ». La tradition déiste du XVIII^e siècle avait éliminé pour lui les croyances judaïques pour (au témoignage de Von Westphalen) les supplanter « par une pure croyance en Dieu comme Newton, Locke et Leibnitz ». Karl aima son père. Il en conservait pieusement une photographie qu'à sa mort Engels retrouva dans son portefeuille et déposa dans son cercueil. Le père avait lutté contre la tradition, cette tradition « de toutes les générations mortes » dont Karl écrira qu'elle « pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants » (3). Cette référence fut peut-être pour quelque chose dans la prédilection ultérieure pour Spinoza, et peut-être y a-t-il une allusion au ghetto dépassé dans la réflexion de jeunesse :

« L'enthousiasme religieux s'est consumé à son point suprême dans l'extase, alors que l'enthousiasme philosophique s'est transmis comme pure flamme idéale de la science. C'est pourquoi le premier n'a fait que réchauffer douillettement quelques âmes alors que le second est devenu l'esprit animateur d'évolutions historiques universelles » (4).

Il est difficile en tout cas de ne pas apercevoir le père à côté de la déclaration du fils en 1843 : « Quel que soit le dégoût que je ressens pour les croyances israélites... » (5).

C'est le père encore qui se retrouve au centre du troisième arrière-plan religieux familial, celui du traumatisme intervenu trois ans avant la naissance de Karl. Après le flux et le reflux de la vague Napoléonienne, la souveraineté de la Prusse sur la Rhénanie se soldait par un renouveau de discrimination raciale. L'avocat juif Hirschel Marx était mis en demeure d'opter entre le maintien dans sa profession et sa fidélité — fût-elle toute formelle — à son appartenance religieuse. Après de vaines tentatives de compromis, il choisit de faire acte de pseudo-converti et se soumit au baptême évangélique. En 1824 tous ses enfants, y compris Karl alors âgé de six ans, passèrent par la même formalité. Lorsqu'il aura vingt-trois ans (1841) on pourra écrire de ce jeune chrétien malgré lui :

« Si Marx, Bauer et Feuerbach s'essayaient pour fonder une revue théologico-philosophique, le bon Dieu fera bien de s'entourer de tous ses anges et de se prendre lui-même en pitié, car ces trois hommes le chasseront sûrement de son ciel... *Pour Marx en tout cas, la religion chrétienne est une des plus immorales qui soient...* » (6).

Et pourtant un des familiers de Karl Marx (7) pourra évoquer dans

(2) NICOLAIEVSKI et MOENSCHEN-HELFEN, p. 14.

(3) *Dix-huit brumaire* (1852).

(4) Texte traduit et publié par M. RUBEL in *La Nef*, juin 1948, p. 57.

(5) Lettre à Ruge, 18 mars 1943, *MEGA*, I, 1, 2, 308.

(6) Lettre de Georg Jung à Ruge. *MEGA*, I, 1, 2, 261.

(7) L'ouvrier F. Lessner cit. in M. RUBEL, *Biographie*, p. 26 n. 28.

ses souvenirs l'admiration de celui-ci pour la figure du Christ « à cause de son grand amour pour les enfants ». Tel texte, polémique d'ailleurs, n'est pas sans saluer l'enfance du christianisme (8). Qu'il s'agisse de l'art grec ou des communes rurales primitives, cette nostalgie de l'enfance humaine sera d'ailleurs permanente dans l'œuvre toute entière. « Pourquoi l'enfance sociale de l'humanité, au plus beau de son épanouissement n'exercerait-elle pas comme une phase à jamais disparue, un éternel attrait ? » (9).

On a émis l'hypothèse que ce triple héritage se solde pour K. Marx par la pure et simple indifférence religieuse d'un homme « pour ainsi dire naturellement athée » (10). C'est probable, à condition de remarquer aussitôt qu'il y a athéisme et athéisme, comme il y a indifférence et indifférence. De fait, on peut aussi émettre l'autre hypothèse, selon laquelle l'athéisme de Marx fut d'un grain tel qu'il impliqua une attention soutenue, voire passionnée pour les problématiques religieuses. Attention originale et très différente en effet de celle manifestée par F. Engels, comme on le verra par les textes. Peut-être peut-on avancer : alors que ceux d'Engels manifestent surtout une critique socio-économique du phénomène religieux en général et du christianisme en particulier, ceux de Marx, aussi paradoxal que cela puisse paraître, vont plutôt à une critique quasi théologique — au moins dans sa conceptualisation — des phénomènes économiques sociaux et politiques. Serait-ce le sens de son propos de 1842 : « Je désire critiquer la religion plutôt dans la critique des conditions politiques que les conditions politiques dans la religion » (11). On peut en tout cas clarifier ce projet en se reportant au langage et la logique mis en œuvre.

Concernant le langage, il convient tout d'abord d'écarter les propos *attribués*. Toute une exégèse récente en effet, se basant sur l'assimilation du marxisme à une religion (religion-ersatz, pseudo-religion, religion du type vérité-devenue-folle) attribuée à Marx des déclarations retentissantes à l'appui de cette interprétation.

La plus notoire serait-elle celle par laquelle Marx aurait mis en parallèle le prolétariat et le Christ souffrant : « Son expression se rapproche parfois étrangement des expressions religieuses. Il n'a pas craint de comparer explicitement le prolétaire au Christ dont la souffrance était aussi aux yeux des chrétiens une souffrance universelle » (12). Or non seulement, si on se reporte au texte cité en référence (13), on cherchera

(8) « On prêchait le règne de l'amour comme contrepoids à la réalité abominable de la haine. On put d'abord croire cela. Mais quand l'expérience... etc. ».

(9) « Un homme ne peut redevenir enfant sans tomber en enfance. Mais ne se réjouit-il pas de la naïveté de l'enfant et ne doit-il pas lui-même aspirer à reproduire à un niveau plus élevé la vérité de l'enfant naïf ? Est-ce que dans la nature infantine, le caractère original de chaque époque ne revit pas dans sa vérité naturelle ?... Pourquoi l'enfance sociale... etc. ». *Critique de l'économie Politique* (1857), (trad. in M. RUBEL, *Pages choisies*, p. 287).

(10) J.Y. CALVEZ, *Pensée de K. Marx*, p. 21-22.

(11) Lettre à Ruge, 30 nov. 1842, *MEGA*, I, 2, 286.

(12) P. BIGO, *Marxisme et Humanisme*, p. 140.

(13) *Contribution à la critique de la philosophie du droit*. Œuvres philosophiques (éd. Costes), t. I, p. 106.

vainement sur quels textes pourrait se fonder cette comparaison « *explicite* », mais si on se reporte à une autre déclaration — tout à fait explicite celle-là — on y verra formellement dénoncée toute comparaison de ce genre, telle qu'elle était proposée par le communiste semi-mennaisien H. Kriege :

« En dehors des expressions habituelles telles que « réprouvés » etc..., auxquelles s'ajoute les « maudits » du vocabulaire religieux, tous les passages de Kriege concernant le prolétariat se réduisent aux images biblico-mythologiques suivantes... « l'agneau de Dieu qui porte les péchés du monde » etc... »

Il s'agit là, dénonce la *Circulaire*, d'un « flirt avec la religion... » et la 3^e résolution stipule :

« l'exaltation sentimentale et fantaisiste prêchée par Kriege à New York sous l'étiquette de « communisme » doit démoraliser profondément les ouvriers au cas où elle serait adoptée par eux » (14).

D'autres passages du même document s'élèvent contre les confusionnismes semblables qui seraient établis entre « le communisme et la communion », « vieille rêverie religieuse chère à la philosophie allemande... ».

Cette protestation si violente rend étonnant un autre propos attribué et souvent cité, où Marx apparaît comme le protagoniste d'une « religion des travailleurs » comme « religion sans Dieu » : « la religion des travailleurs est sans Dieu car elle cherche à restaurer la divinité de l'homme ». Il s'agit d'une lettre à Hardmann. Mais cette lettre demeure inaccessible et d'autant plus énigmatique (15) que le propos ici extrait — ou paraphrasé ? — semble beaucoup plus feuerbachien que marxiste (16). Que K. Marx refuse de traiter ou de proposer sa doctrine ou sa recherche comme une religion — fût-elle de l'Humanité ou du Prolétariat — pourrait se prouver par de multiples références (17). Il convient d'y adjoindre le refus parallèle d'être traité lui-même sur un mode para-religieux — comme objet de croyance et à la limite de culte :

(14) Voir texte de cette *Circulaire contre Kriege*, dans sa traduction française in *Cahiers de Marxologie*, série S, n° 5, avec une introduction reprise de H.D. « Note sur une postérité communiste de la religion mennaisienne », in *Europe*, n° spécial sur Lamennais.

(15) Je dois à l'obligeance de mon collègue H. Chambre les précisions suivantes : cette citation a été publiée dans un article de la revue protestante *Demain* (août 1933) signé par un russe émigré Klépinine... Ce Hardmann doit être le Hartmann révolutionnaire russe passé aux USA que K. M. a rencontré à la fin de sa vie (cf. MOENSCHEN-HELFEN et NICOLAIEVSKI, p. 300). Mais Klépinine ne donne aucune référence, malheureusement.

(16) Mis à part le fameux texte du très jeune Marx : « La philosophie ne le dissimule pas. La profession de foi de Prométhée : « Je hais tous les dieux : ils sont mes obligés et par eux je subis un traitement inique » — est sa propre profession de foi, sa propre maxime contre tous les dieux du Ciel et de la Terre qui ne reconnaissent pas pour divinité suprême la conscience que l'homme a de soi. Il ne doit pas y en avoir d'autre ». Préface à la thèse de doctorat (1841). Traduction française dans l'*Anthologie S.L.R.*

(17) Cf. *infra*, et en particulier *Sainte Famille* : « Si les auteurs socialistes attribuent au prolétariat ce rôle mondial, ce n'est pas surtout comme le critique affecte de le croire, parce qu'ils considèrent les prolétaires comme des Dieux. C'est plutôt le contraire ». (Ed. Molitor, p. 62).

« Par dégoût de tout culte de la personne, je n'ai jamais permis que l'on fit de la publicité autour des nombreux témoignages d'admiration dont on m'accablait dans divers pays... Lorsque nous adhérames Engels et moi pour la première fois à la société secrète des communistes, nous le fîmes à la condition *sine qua non* qu'on écarterait des statuts tout ce qui eut pu être favorable au culte de l'autorité » (18).

Ceci étant, une autre question toute différente se présente : celle de l'emploi, dans le langage et la logique de K. Marx, de catégories religieuses comme catégories d'interprétation de phénomènes non-religieux, économiques, sociaux ou politiques. Cet emploi est si prononcé — surtout jusqu'en 1845 — qu'il prend l'allure d'une approche caractéristique. Quelques exemples peuvent le manifester.

L'écrivain et le prédicateur :

« L'écrivain ne considère nullement ses travaux comme un moyen. Ils sont des fins en soi. Ils le sont à un degré tel que l'écrivain sacrifie au besoin sa propre existence à l'existence de ses travaux et qu'il fait sien en quelque sorte le principe du prédicateur religieux : obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (19).

L'arrière-plan christologique de la théorie hégélienne de la monarchie :

« Ce qui importe à Hegel c'est de représenter le monarque comme le véritable « Homme-Dieu », comme la véritable incarnation de l'Idée » (20).

Démocratie et christianisme :

« La démocratie est en quelque sorte à toutes les autres formes de l'Etat ce que le christianisme est à toutes les autres religions. Le Christianisme est la religion par excellence, l'essence de la religion, l'homme déifié, en tant que religion particulière. Ainsi la démocratie est l'essence de toute conception de l'Etat, l'homme socialisé, en tant que particulière conception de l'Etat... » (21).

Le destin de l'Allemagne :

« Ainsi l'Allemagne se trouvera-t-elle un matin au niveau de la décadence européenne sans avoir jamais été au niveau de l'émancipation européenne. On

(18) Lettre à un social-démocrate allemand W. Blos, nov. 1877. Cité in RUBEL, *Biographie*, p. 290 : « Nous deux, nous nous moquons pas mal d'être populaires ». Cette phrase de Marx dans cette lettre de 1877 est commentée par avance dans l'étonnante lettre d'Engels (à Marx) du 13 février 1851 : « N'avons-nous pas agi depuis des années comme si toutes sortes de gens constituaient notre parti, alors que nous n'avions pas le moindre parti et que les gens que nous considérions comme de notre parti, du moins officiellement, ne comprenaient même pas les éléments de notre doctrine ? Comment des gens comme nous, qui fuyons comme la peste les situations officielles, pourrions-nous être d'un parti ? Que nous importe un parti, à nous qui crachons sur la popularité, et qui doutons de nous-mêmes quand nous commençons à devenir populaires ». *Correspondance*, Ed. Molitor, t. II, p. 47.

(19) *Rheinische Zeitung*, mai 1842, MEGA, I, 1, 1, 222-223.

(20) *Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel*, MEGA, I, 1, 1, 247.

(21) *Ibid.*, p. 435.

pourra la comparer à un fétichiste rongé par les maladies du christianisme. Tout comme on trouvait au Panthéon romain les dieux de toutes les nations, on trouvera dans le Saint-Empire romain germanique les péchés de toutes les formes de gouvernement » (22).

La Politique comme religion :

« La constitution politique fut jusque là la sphère religieuse, la religion de la vie populaire, le ciel de son universalité face au destin terrestre de sa réalité... C'est un progrès de l'histoire qui des Etats politiques fait des Etats sociaux, de sorte que les membres du peuple, égaux dans le ciel de leur monde politique, furent inégaux dans l'existence terrestre de la société : tels les chrétiens qui égaux au Ciel sont inégaux sur terre » (23).

L'Etat comme médiateur :

« De même que le Christ est le médiateur auquel l'homme impute toute sa divinité, toute sa perplexité religieuse, l'Etat est le médiateur auquel l'homme transfère toute sa non-divinité, toute sa non-perplexité humaine » (24).

La bureaucratie comme cléricalisme :

« L'esprit bureaucratique est un esprit de bout en bout jésuite, théologique. Les bureaucrates sont les jésuites et les théologiens de l'Etat. La Bureaucratie est la République prêtre... L'autorité est le principe de son savoir et l'idolâtrie de l'autorité est son sentiment. La bureaucratie doit donc se comporter en jésuite vis-à-vis de l'Etat, que ce jésuite soit conscient ou inconscient. Mais dès lors que son adversaire est le Savoir, il est nécessaire qu'il parvienne également à la conscience de soi et devienne jésuitisme intentionnel... La possibilité donnée à chaque citoyen de devenir fonctionnaire de l'Etat... est de même fort superficielle et dualiste. Tout catholique a la possibilité de devenir prêtre, c'est-à-dire de se séparer des laïcs aussi bien que du monde. Le statut clérical (*Pfaffentum*) comme puissance opposée face au catholique en est-il diminué pour autant ? ...l'examen n'est qu'une formalité maçonnique, la reconnaissance légale du savoir civique en tant que privilège... le baptême bureaucratique, la reconnaissance officielle du savoir profane en savoir sacré » (25).

La dialectique comme confession :

« Nous pouvons donc exprimer la tendance de notre Revue en une seule formule : Auto-explication (*Selbstverständigung*) (philosophie critique) de notre époque sur ses luttes et ses aspirations. C'est là une tâche pour le monde et pour nous. Ce ne peut être que l'œuvre de forces réunies. Il s'agit d'une confession, de rien de plus (*Es handelt sich um eine Beichte. Um weiter nichts*). Pour se faire remettre ses péchés, l'humanité n'a qu'à les déclarer ce qu'ils sont » (26).

(22) *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. (Texte in Anthologie *S.L.R.*, p. 52-53).

(23) *MEGA*, I, 1, 1, p. 436 et 497.

(24) *Question juive*, *MEGA*, I, 1, 1, 581.

(25) *Critique...*, *MEGA*, I, 1, 1, 456, 457, 460, 461.

(26) Lettre à A. Ruge, sept. 1843, *MEGA*, I, 1, 1, 575.

L'économie marchande comme culte :

« L'essence de l'argent consiste en ce que... l'acte humain et social, par lequel les produits de l'homme se complètent mutuellement, est aliéné et devient la qualité d'un objet matériel extérieur à l'homme, la qualité de l'argent... Au lieu que l'homme lui-même soit le médiateur pour l'homme, il se sert d'un médiateur étranger en qui il projette sa volonté, son activité, ses rapports avec autrui, comme une puissance indépendante de lui et d'eux. Sa servitude atteint ici son sommet, le médiateur devient ainsi un dieu réel... Son culte devient un but en soi... » (27).

Le thème historique de la « Felix culpa » :

« Et pour quitter la sphère du crime privé, est-ce que nous aurions eu un marché mondial ou simplement des nations s'il n'y avait pas eu des crimes nationaux ? Et l'arbre du péché depuis le temps d'Adam n'est-il pas en même temps l'arbre de la connaissance ? » (28).

Sectes et sociétés de résistance :

« La première phase dans la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie est marquée par le mouvement sectaire... ces sectes, leviers du mouvement à leur origine, lui font obstacle dès qu'il les dépasse ; alors elles deviennent réactionnaires... Enfin c'est là l'enfance du mouvement prolétaire, comme l'astrologie et l'alchimie sont l'enfance de la science... » (29).

Ecclésiification et Social-Démocratie :

« La social-démocratie allemande est-elle réellement infectée de cette maladie parlementaire et croit-elle que, grâce au suffrage universel, le saint esprit se déverse sur les élus, transformant les séances de fractions en conciles infaillibles et les résolutions des fractions en dogmes inviolables... ? » (30).

La liste pourrait s'allonger de ces analyses (31) où des concepts

(27) *Manuscrit 1844, MEGA*, 1, 3. De même in *Capital*, thème de la transsubstantiation par laquelle « la marchandise doit se débarrasser de son corps naturel et se convertir d'or imaginé en or réel, bien que cette transsubstantiation puisse lui coûter plus de peine qu'au Père de l'Eglise Jérôme, le dépouillement du vieil Adam... ». *Capital* (trad. Roy, I, 120).

(28) *Théories de la plus value*, cit. in RUBEL, *Pages choisies*, p. 132.

(29) *Circulaire de l'Association Internationale des Travailleurs* (1872), cit. in RUBEL, p. 226. On pourrait faire toute une petite anthologie sur l'emploi, par Marx et Engels, de cette catégorie des « sectes » pour l'interprétation des phénomènes socio-politiques.

(30) Lettre circulaire (1879) cit. *ibid.*, p. 232.

(31) Il y en a bien d'autres, par exemple le concept important de fétichisme et de fétichisation (« la théorie de la réification et du fétichisme domine l'ensemble du *Capital* ». H. Lefebvre). Cette étude des catégories et du vocabulaire religieux de K. Marx devrait être d'autant plus méthodiquement entreprise — ce qui ne peut être envisagé ici — qu'elle révèle cette approche complémentaire mais différente de celle qui est présentée dans les anthologies classiques « sur la Religion ». Elle expliquerait aussi pourquoi les textes d'Engels y sont plus nombreux car sa sociologie économique et politique des phénomènes religieux est plus voyante. Mais finalement toute la critique de l'économie politique chez Marx ne tend-elle pas à être une sociologie de cette religion « fétichique » immanente au destin du « Capital » ? « Il n'y a et il ne peut y avoir d'après Marx capital et capitalisme que parce que les rapports de production disparaissent en tant que rapports entre les hommes dans et par des produits ou objets sociaux qui les absorbent pour ainsi dire et les dominent... Son œuvre suit la dialectique de la déification et de la fétichisation dans ses degrés successifs... ». H. LEFEBVRE. *La Somme et le Reste*, p. 118.

d'origine religieuse, — médiation, péché, église, secte, culte, baptême, confession, transsubstantiation — sont sollicités de fournir la clef pour l'explication ou la compréhension de phénomènes sociaux, l'Etat, la démocratie, la bureaucratie, la marchandise, l'argent, le parti politique, etc...

Elles se coordonneraient sans doute autour du dossier central : celui du judéo-christianisme comme religion de l'économie du marché mondial... « une société où le produit prend généralement la forme marchande... Une telle société trouve dans le christianisme avec son culte de l'homme abstrait et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc..., le complément religieux le mieux approprié... » (32).

Or ce judéo-christianisme se trouve être précisément pour K. Marx la religion mêlée de son enfance. D'aucuns ont cru pouvoir relever que son indifférence à cette religion n'avait nécessité aucune explication avec elle. Pourtant, même si elle n'a pas pris la forme subjectivement pathétique des lettres de F. Engels aux frères Græber (33) cette explication existe : c'est la *Question juive* (34).

Plus tard Werner Sombart, au terme de sa grande tentative de vérification historique, croira devoir souligner la pertinence de ce petit traité (35). Il est surtout essentiel de noter que ce traitement se situe au niveau où il est abordé, d'une part, dix-huit cents ans plus tôt dans la finale de l'Epître aux Romains (36) et, d'autre part (et à l'opposé), cinquante ans plus tard dans le *Judenstaat* de Th. Herzl (37). Pas plus que l'assimilationnisme facile (38), aucune de ces deux solutions n'avait de quoi le retenir : ni la re-christianisation ou la ré-ecclésiification du juif, car selon lui, c'est le contraire qui s'est déjà produit : « le christianisme est issu du judaïsme et il a fini par se ramener au judaïsme » (39) ; ni la

(32) *Capital*, (trad. Roy), I, pp. 93 et sv.

(33) Cf. *infra*.

(34) On doit d'autant plus regretter l'absence de ce texte dans l'Anthologie *S.L.R.*

(35) SOMBART, *Les Juifs et la vie économique*, trad. fr. Paris, Payot, 1923, p. 497.

« un troisième auteur qui a vu clair dans l'âme juive et l'a soumise à une analyse pénétrante n'est autre que K. Marx, *Die Judenfrage*, 1844 ». Cf. surtout le chapitre XI, « La religion juive et son importance pour la vie économique », pp. 250-322.

(36) Encore que cette approche et l'idéologie ecclésiastique, qui en est issue, lui paraisse se réduire à « la vieille superstition théologique, d'après laquelle le judaïsme existe simplement comme la confirmation de la malédiction divine et comme la preuve éclatante de la révélation chrétienne... ». *Sainte Famille*, éd. Molitor, p. 195.

(37) Précédé d'ailleurs dans cette voie par l'initiateur en communisme de Marx-Engels, Moses Hess, et suivi par les Kibboutzim marxistes, qui naturellement ont fait spécialement porter leur « révisionnisme » sur ce point.

(38) « L'émancipation du juif à la façon juive », *Question Juive*, éd. Molitor, p. 207.

« Marx estimait de son droit et de son devoir de condamner les pratiques de tous ceux qui, issus de la même communauté religieuse et ethnique que lui, cherchaient leur « émancipation » dans la fortune matérielle, dans les carrières bancaires et commerciales ou dans les situations gouvernementales ». M. RUBEL, *Biographie*, p. 88.

(39) *Question Juive*, loc. cit., p. 212. *Ibid.* : « Le christianisme est la pensée sublime du judaïsme, le judaïsme est la mise en pratique vulgaire du christianisme : mais cette mise en pratique ne pouvait devenir générale que lorsque le christianisme, en tant que religion parfaite, eut achevé au moins en théorie, de rendre l'homme étranger à lui-même et à la nature ».

création d'un Etat judaïque, car ce qui importe c'est une dé-judaïsation universelle : « dans sa dernière signification l'émancipation du juif consiste à émanciper l'humanité du judaïsme » (40), cette déjudaïsation coïncidant avec le dépérissement de la société bourgeoise (41), donc de l'Etat qui est son corollaire (42), et à la limite, du dieu de cette société, le dieu juif identifié au dieu argent :

« L'argent est le dieu jaloux d'Israël devant qui nul autre dieu ne doit subsister. L'argent abaisse tous les dieux de l'homme et les change en marchandise. L'argent est la valeur générale et hypostasiée de toutes choses. C'est pour cette raison qu'il a dépouillé de leur valeur propre le monde entier, ainsi que la nature. L'argent c'est l'essence de l'homme séparée de l'homme et cette essence étrangère le domine et l'adore » (43).

Hypothèse de sociologie religieuse que la monumentale investigation du *Capital* s'efforcera de valider.

II. A partir du piétisme : F. Engels.

Dans un article anglais de 1843, F. Engels note le détail suivant :

« En 1837, les chrétiens s'élevèrent contre les jeunes hégéliens, les dénonçant comme athées et en appelèrent à l'intervention de l'Etat. L'Etat toutefois n'intervint pas et les controverses suivirent leur cours. A ce moment les nouveaux jeunes hégéliens étaient si peu conscients des conséquences de leurs propres raisonnements que tous ils récusaient cette accusation d'athéisme et se proclamaient eux-mêmes chrétiens et protestants, et pourtant ils niaient l'existence d'un Dieu qui n'avait même pas l'existence d'un homme et tenaient l'histoire des Evangiles pour une pure mythologie. C'est seulement l'année dernière, dans une brochure écrite par l'auteur de ces lignes, que cette accusation d'athéisme fut relevée comme étant juste... » (44).

Si Engels fut ainsi le premier athée déclaré de la gauche hégélienne, ce ne fut pas sans partager longuement les compromis et les péripéties de ses compagnons. Il a laissé là-dessus un étonnant dossier de jeunesse auquel certains articles de vieillesse feront encore écho (45). Les lettres

(40) *Ibid.*, p. 206.

(41) « Le judaïsme n'atteint son apogée qu'avec la fin de la société bourgeoise : mais la société bourgeoise n'atteint sa perfection que dans le monde chrétien ». *Ibid.*, p. 211-12.

(42) *Ibid.*, p. 202 et *infra*.

(43) *Ibid.*, p. 209-10.

(44) « Progress of Social Reform » (nov. 1843), *MEGA*, I, 2, 447. La brochure à laquelle Engels fait allusion est son anti-Schelling (*Schelling der Philosoph in Christo*), Berlin, 1842, *MEGA*, I, 2, 229-249.

(45) *Dossier de jeunesse*, surtout : lettres du Wuppertal (1838-1839) *MEGA*, I, 2, p. 23 et sv. ; articles du *Telegraph für Deutschland* et du *Morgenblatt für Gebildete Leser* (1839-1841), *Ibid.*, pp. 45 et ss. Ainsi que — c'est l'élément essentiel et le plus intime — la série des *Lettres aux frères Gräber*, étudiants en théologie à Berlin, (1838-1841), *Ibid.*, pp. 485-564. Cf. également l'excellent chapitre de A. CORNU, *K. Marx et F. Engels*, t. I, Paris. P.U., 1955, pp. 112 et ss.

Dossier de vieillesse : les trois articles sur les origines du christianisme : « Bruno Bauer et le

aux Græber en particulier permettront d'ausculter le cheminement qui conduit à l'athéisme radical le jeune croyant qui, quelques années plus tôt, se plaisait à chanter sa foi religieuse :

Herr Jesu Christi Gottes Sohn
O steig herab von deinem Thron
Und rette meine Seele (46).

Les étapes sont relativement faciles à suivre. On y remarquera l'influence apparemment dominante des vicissitudes idéologiques : controverses scripturaires, débats entre la science et la foi, recherche d'un christianisme « raisonnable »..., etc. Un texte cependant — et c'est probablement le seul pour cette période — fait état d'une critique sociale déjà aiguë sur sa région natale « la véritable Sion de cette forme la plus détestable du piétisme qui sévit en maints lieux de l'Allemagne et mine la vitalité du peuple ». Cette courte mais violente contribution sur la situation des classes laborieuses au Wuppertal fut publiée sous pseudonyme dans le *Telegraph für Deutschland* (47). Chapitre peu connu de

christianisme primitif » (1882) ; « Le livre de l'Apocalypse » (1883) ; « Contribution à l'histoire du christianisme primitif » (1894-1895). Ces trois textes viennent d'être réunis en traduction française dans l'anthologie déjà citée *S.L.R.*, 1960. Ils puisent eux-mêmes, comme Engels l'indique, dans des études de jeunesse (en particulier les cours de F. Benary en 1841). De ces études demeure un manuscrit « Studien zur Kritik der Evangelien », signalé par RIAZANOV (*MEGA*, 1, 2, LXXX-LXXXI). Ce manuscrit est déposé à l'Institut d'Histoire Sociale d'Amsterdam où il peut être consulté. L'évolution religieuse d'Engels a été étudiée par G. MAYER, *F. Engels. Eine Biographie*, La Haye, 1934, en particulier dans « Religiöse Kämpfe », p. 15 et sv. Et plus longuement par R. SEEGER, *F. Engels. Die religiöse Entwicklung des Spätpietisten und Frühsozialisten in ihrer individuellen und typischen Bedeutung*, Halle, 1935.

(46) « Seigneur Jésus Christ fils de Dieu / Oh, descend de ton trône / Et sauve mon âme... ». Poésie du début de 1837, *MEGA*, I, 2, 465.

(47) L'importance de ce texte sur la région natale de Engels (Barmen et Elberfeld) justifiera sa reproduction un peu extensive : « Ceux de ces gens (ouvriers de fabrique et tisserands à domicile) qui ne tombent pas sous l'influence du mysticisme déchoient dans l'alcoolisme ; le mysticisme sous sa forme entreprenante et odieuse tel qu'il règne là, doit provoquer forcément l'extrême opposé et en conséquence le peuple ne se compose là-bas que de « purs » (ainsi s'appellent les mystiques) et de canailles débraillées. Déjà cette scission en deux parties antagonistes, abstraction faite de leurs caractéristiques particulières, serait à elle seule susceptible de détruire tout développement de l'esprit populaire : et que peut-on espérer alors que même la disparition de l'une de ces parties ne serait d'aucun secours, puisque l'un et l'autre sont également en proie à la corruption ? Les quelques personnages vigoureux qui puissent s'apercevoir sont seulement des menuisiers ou autres artisans venus à peu près tous d'autres régions ; parmi les tanneurs du pays même on voit aussi des gens vigoureux, mais trois ans de leur vie suffisent pour les anéantir corps et esprit. Sur cinq hommes, trois meurent de phthisie, et cela a pour origine l'absorption de l'alcool ; mais la consommation de celui-ci n'aurait pas fait des progrès aussi épouvantables si les propriétaires n'avaient pas fait fonctionner leurs fabriques d'une manière aussi insensée, et si le mysticisme n'existait pas sous la forme qui est habituelle ici et qui menace de se répandre de plus en plus. Il règne une misère terrible parmi les classes inférieures du Wuppertal, surtout parmi les ouvriers de fabrique ; des maladies syphilitiques et des maladies pulmonaires ont une extension presque incroyable. A Elberfeld sur 2 500 enfants en âge de scolarité obligatoire, 1 200 ne vont pas à l'école et grandissent dans les fabriques, uniquement pour que le patron n'ait pas à payer à l'adulte qu'ils remplacent le double du salaire donné à un enfant. Mais les riches fabricants ont une conscience large et laisser périr un enfant de plus ou de moins ne conduit aucune âme de piétiste en enfer, surtout lorsque chaque dimanche, et par deux fois, elle se rend au temple. Car c'est certain, parmi les fabricants, ce sont les piétistes qui traitent leurs ouvriers de la

l'abondante littérature parallèle sur le paupérisme. Et aussi, peut-être, obligatoire arrière-plan au slogan futur sur l'« opium du peuple ».

C'est à travers l'influence de la Jeune Allemagne que se laisse percevoir la première secousse intérieure :

« Je n'ai jamais été piétiste et j'ai été mystique quelque temps, mais ce sont *tempi passati*. Maintenant je suis un honnête spiritualiste, très libéral envers autrui. Je ne sais pas combien de temps je le resterai, mais j'espère le demeurer même si je penche plus ou moins suivant les moments vers le rationalisme. Tout cela doit se décider ». (Avril 1839) (48).

De fait, il est déjà « jeune Allemand » : « Il me faut devenir « Jeune Allemand » ou plutôt je le suis déjà devenu de corps et d'âme ». Mais il ne juge pas ces convictions aussi subversives que le prétendent leurs détracteurs et ne désespère pas d'un compromis avec son christianisme :

« Ces idées ne sont pas de nature démagogique ou antichrétienne, comme on les accuse, mais elles sont fondées sur le droit naturel de tout homme et elles visent tout ce qui est en contradiction avec celui-ci dans les conditions actuelles... ».

Les premières lectures de Strauss font lever des doutes d'autant plus sérieux qu'ils se heurtent à la doctrine intransigeante et intégriste de l'inspiration libérale de la Bible, doctrine promue par la *Revue Ecclésiastique* (*Kirchen-Zeitung*) :

« Actuellement je m'occupe de philosophie et de théologie critique ; quand à l'âge de 18 ans on fait la connaissance de Strauss, des rationalistes et de la *Kirchen-Zeitung* on doit ou bien tout lire sans réfléchir ou bien se mettre à douter de sa foi Wuppertalienne. Je ne comprends pas que les prédicateurs orthodoxes puissent être aussi orthodoxes puisqu'il y a des contradictions manifestes dans la Bible.

...Les *Christi ipsissima verba*, dont les orthodoxes se prévalent, sonnent différemment dans chaque Evangile. Et sur quoi se base la vieille orthodoxie ? sur rien d'autre que la routine. Où la Bible exige-t-elle une foi littérale à ses enseignements et à ses récits ? ...Ce n'est pas là une captivité de la raison sous le joug du Christ, comme le déclarent les orthodoxes. C'est une mise à mort du divin dans l'homme, pour le remplacer par la lettre morte. *Je suis encore aussi bon spiritualiste qu'avant mais j'ai quitté l'orthodoxie...* » (avril-mai 1839).

Bientôt la crise prend les proportions d'un débat général entre l'autoritarisme chrétien et la raison libre, sans quitter toutefois les perspectives d'une nouvelle jeunesse de la religion :

« Dans quelle situation équivoque l'orthodoxie ne se trouve-t-elle pas vis-à-vis de la culture moderne ? On s'en tient à ce fait, que le christianisme a apporté

pire manière, rognant de toute manière leur salaire, sous prétexte de leur enlever l'occasion de boire, tandis que lors des élections des prédicateurs, ils sont les premiers à corrompre leurs gens...

...Mais le véritable centre de tout le piétisme et mysticisme est la communauté réformée d'Elberfeld... etc. », *MEGA*, I, 2, pp. 25 et ss. On se souviendra que le père d'Engels possédait lui-même une fabrique — les lettres d'Engels surtout de Manchester, sont remplies de propos ironiques et acerbes sur le « paternel ».

(48) Ces citations et celles qui suivent sont extraites des lettres aux Gräber, *loc. cit.*, où elles sont classées par ordre chronologique. Ce qui est souligné, est souligné par nous.

partout avec lui la culture, et maintenant tout à coup l'orthodoxie ordonne à la culture de s'arrêter à mi-chemin de son progrès... Chaque fois que quelqu'un se hisse orgueilleusement au-dessus du christianisme positif, je défends cette doctrine qui part à vrai dire du besoin le plus profond de la nature humaine, du droit d'être délivré du péché par la grâce de Dieu ; mais là où il s'agit de défendre la liberté de la raison je proteste contre toute contrainte. *J'espère vivre une transformation radicale de la conscience religieuse du monde.* Que je vois seulement clair en moi-même. Mais cela arrivera bien si j'ai seulement le temps de me développer tranquillement et en paix. L'homme est né libre. Il est libre... » (juin 1839).

Schleiermacher peut-être le retiendrait sur la voie d'un « christianisme raisonnable », non dogmatiste sinon non dogmatique, mais n'est-il pas déjà trop tard ? Ce contact en tout cas déclenche la « confession » la plus intime :

« Dans ma lettre précédente... j'aurais pris la chose autrement si j'avais connu à ce moment-là la doctrine de Schleiermacher. C'est donc bien là un christianisme raisonnable, celui-ci illumine tout homme, même s'il n'y adhère pas directement... *Si j'avais connu plus tôt cette doctrine, je ne serais jamais devenu rationaliste.* Mais où entend-on de pareilles choses dans notre vallée de bigots ?

« Je connais le bienheureux sentiment qui remplit quiconque se met en rapport intimement et de tout son cœur avec Dieu, qu'il soit rationaliste ou mystique, mais ce sentiment tire-le au clair en toi, approfondis-le et sans t'attacher aux manières de parler de la Bible, tu découvriras que c'est la conscience que l'humanité est d'origine divine, conscience que toi, partie de cette humanité, tu ne peux aller à la perdition, conscience que, après toutes les innombrables luttes en ce monde et en l'autre, tu dois faire retour au sein de la divinité, dépouillé de tout ce qui est mortel et pécheur en toi. C'est là ma conviction et je suis tranquille là-dessus. A cet égard je puis dire également que l'esprit de Dieu me donne son témoignage que je suis un enfant de Dieu...

« Tu m'as mal compris en ce qui concerne la poésie de la foi. Je n'ai pas la foi à cause de la poésie. J'ai eu la foi parce que j'ai compris, parce que je ne pouvais plus vivre au jour le jour, parce que j'avais besoin de communion avec Dieu... *Tu sais toi-même que tout cela était pour moi sérieux, saintement sérieux.* Je fus heureux à cette époque. Je le sais ; maintenant je le suis tout autant ; alors j'éprouvais assurance et joie à prier. C'est toujours ce que j'éprouve maintenant aussi et j'éprouve encore davantage car je lutte et j'ai besoin de réconfort. Mais de cette béatitude extatique dont j'ai si souvent entendu parler du haut de nos chaires, je n'ai jamais ressenti quoi que ce soit ; ma religion était et demeure une paix calme et bienheureuse ; si je la garde après la mort je serai satisfait ; je n'ai aucune raison de supposer que Dieu veuille me la ravir...

« ...Les larmes me montent aux yeux tandis que j'écris cela. Je suis profondément bouleversé. Mais je le sens, je ne me perdrai pas et je parviendrai à Dieu auquel tout mon cœur aspire. Et c'est là aussi un témoignage de l'Esprit Saint, que j'en vive ou que j'en meure, *même si la Bible dit mille fois le contraire...* Mais que la foi dogmatique soit sans influence sur la paix intérieure : c'est ce que je sais par expérience... ». (Juillet 1839).

Du même mois de juillet, cette plainte contre le prosélytisme de son correspondant (49) :

(49) Dont les points de vue cependant n'étaient pas rigoristes, comme Engels le reconnaît : « Garde bien secret ton point de vue sur l'inspiration sinon tu ne seras jamais prédicateur dans le Wuppertal ».

« Je me réjouis de ce que tu t'es mis si vigoureusement à me réfuter. Mais je vais te le dire franchement, il y a une chose qui me fâche : c'est le mépris avec lequel tu parles des rationalistes dans leur aspiration à l'union avec Dieu et dans leur vie religieuse. Il est vrai que *tu es confortablement étendu dans la foi, comme dans un lit chaud*, et tu ne connais pas la lutte que nous avons à livrer lorsque nous, les hommes, avons à décider si Dieu est Dieu ou non. Tu ignores la pesanteur de ce fardeau, cette pesanteur qui se fait sentir avec le premier doute et ce fardeau de la vieille foi, quand on doit se décider pour ou contre, le conserver ou le repousser... ».

Au cours de l'été, la lecture attentive de D. Strauss aura fait son œuvre :

« O Wilhelm, Wilhelm ! Maintenant, petit homme, tu vas apprendre du neuf : je suis devenu un enthousiaste de Strauss... Maintenant allons-y, j'ai des armes, bouclier et casque, et je me sens sûr : arrivez seulement et, malgré votre théologie, je vous martèlerai... Oui... Je suis partisan de Strauss... Adieu foi ! elle est trouée comme une éponge. Ça et là il voit trop de mythes mais c'est seulement sur des détails ; autrement il est génial sur toute la ligne. Si vous êtes capable de réfuter Strauss, eh bien, je redeviendrai piétiste ». (Octobre 1839).

Les lettres suivantes confirment et nuancent cette ferveur pour Strauss :

« J'ai prêté serment au drapeau de D. Strauss et je suis un mythologue de première classe... Il a sapé vos conceptions par la base : le fondement historique est perdu sans retour et le fondement dogmatique le suivra dans sa chute. Il est impossible de réfuter Strauss... » (octobre 1839).

« Au demeurant il n'est pas du tout infaillible ; mais même si toute la *Vie de Jésus* se dévoilait comme un complexe de purs sophismes, demeurerait le premier point, qui rend l'ouvrage si important, à savoir l'idée fondamentale (de la présence) du mythique dans le christianisme et celle-ci, malgré la réfutation susdite, n'en serait pas pour autant endommagée, car son application à l'histoire biblique peut toujours être recommencée sur de nouvelles bases ». (Novembre 1839).

Mais surtout Strauss ouvre la voie sur la philosophie de Hegel, dont Engels apprend alors que l'enseignement serait interdit ou réprimé en Prusse...

« ...Strauss m'a ouvert sur Hegel des perspectives lumineuses » (nov. 1839).
 ...Je suis arrivé maintenant à travers Strauss au chemin direct vers le hégélianisme... J'ai déjà fait mienne l'idée de Dieu de Hegel et ainsi *j'entre dans les rangs des « Panthéistes modernes »*... en sachant bien que déjà le nom de panthéisme provoque une colossale horreur dans le monde des pasteurs non-pensants » (déc.-févr. 1840).

Ce panthéisme ne pouvait être qu'une étape provisoire. Le séjour à Berlin, l'intervention de Feuerbach, puis le passage en Angleterre et le contact et le militantisme de l'athéisme anglais (50) allaient d'ailleurs accélérer et terminer l'évolution. Sans parler de la première déclaration

(50) Cf. *infra*.

d'athéisme de l'Anti-Schelling publiée sous le pseudonymat en 1842 (51), un écrit de janvier 1844 (52) tire en quelques lignes la conclusion :

« Qu'une nouvelle religion, un culte panthéiste des Héros, un culte du Travail soient à fonder ou doivent être attendus : impossible ! *Toutes les possibilités de la religion sont épuisées* ; après le christianisme, après la religion absolue, abstraite, après la religion « comme telle » aucune autre forme de religion ne peut plus advenir. Carlyle voit bien que le christianisme sous sa forme catholique, protestante, ou sous toute autre forme, s'en va irrésistiblement vers son déclin ; *s'il connaissait la nature du christianisme, il apercevrait que après lui aucune autre religion n'est plus possible. Pas plus le panthéisme qu'une autre* » (53).

Dans une lettre d'octobre 1839, Engels remarque : « ...Les mille crochets par lesquels on était attaché aux vieilles conceptions lâchent prise et s'accrochent autre part : alors il y a des disputes ».

Quatre ou cinq grandes questions disputées émergent ainsi des débats intérieurs de ces trois ou quatre années. On peut les dégager par ordre d'importance croissante.

1. Les questions proprement *théologiques*, telles le péché, la grâce, la personnalité humano-divine du Christ, sa souffrance rédemptrice, etc... Si Engels ferraille sur ce terrain, c'est apparemment qu'il y est entraîné par ses correspondants et il avoue lui-même le caractère aléatoire ou décousu de certaines de ses argumentations.

2. *L'intolérance* du milieu religieux réformé... et ce sur tous les plans. Intolérance pratique, censure des livres, des vêtements, des conduites... « Dans les dernières années cet esprit a évolué vers la plus âpre intolérance et il ne le cède en rien à la mentalité papiste... » (*MEGA*, I, 2, 28).

3. *Inculture* de ce même milieu :

« S'en présente-t-il un qui ne croit pas à la prédestination, alors on dit aussitôt : il est à peu de chose près aussi pernicieux qu'un luthérien. Un luthérien ne vaut guère mieux qu'un catholique et il n'y a pas loin d'un catholique à un idolâtre condamné par nature. Et que sont ces gens pour parler ainsi ? Des gens ignares qui savent à peine si la Bible est écrite en chinois, en hébreu ou en grec et qui jugent de tout sur les paroles d'un prédicateur, et quelle que soit sa compétence ou son incompétence, du moment qu'il est tenu pour orthodoxe » (*Ibid.*). De même en poésie « On voudrait par haine de l'actuelle poésie religieuse et donc par pitié se donner au diable » (19-2-1839).

4. *Sectarisme* psychologique dogmatique : « cette arrogance spirituelle qui est si antipathique dans le piétisme ». Concernant le prédicateur Krummacker dont cependant parfois Engels n'a pas été sans subir le prestige :

« Il semble qu'il s'efforce méthodiquement de transformer la simplicité,

(51) Cf. *supra*, note 44.

(52) *Die Lage Englands*. (A propos de *Past and Present* de Thomas CARLYLE).

(53) *MEGA*, I, 2, 426.

chrétienne en orgueil. Les thèmes selon lesquels esprit, imagination, poésie, art, science, toutes ces choses ne sont rien devant Dieu, deviennent chez lui un stéréotype. Il dit : « Ce qui est une fête dans le ciel, ce n'est pas qu'un poète soit né, mais qu'un égaré se réveille ». Au plus pauvre de sa communauté, il dépeint l'importance qu'il pourrait avoir, en des termes tels que celui-ci doit se sentir infailliblement supérieur à Kant, Hegel, Strauss et autres, que Krummacker ne cesse d'anathématiser dans ses sermons ». (*MEGA*, 1. 2. 88).

5. Ce type de croyance intolérante, inculte, sectaire, rend d'autant plus redoutable *le problème du salut* soit des non-croyants soit des croyants, qui ne partagent pas ces attitudes :

« ...Ce qui m'est tout à fait impossible de penser et de croire, c'est qu'une parcelle de l'Esprit, — fût-elle la plus minime — soit exilée de Dieu pour l'éternité... La doctrine de la damnation éternelle est terriblement inconséquente... Une preuve essentielle de la foi est bien pour toi son historicité et la foi n'est pas pensable sans cela... Eh bien ! tu ne nieras pas qu'il y ait *des hommes* auxquels il est *tout à fait impossible* d'avoir cette foi historique. Et Dieu réclamerait donc l'impossible ? » (juillet 1839).

« D'après votre christianisme neuf dixièmes des hommes seront malheureux pour l'éternité et un dixième sera heureux : et c'est cela, Fritz, qui serait l'amour infini de Dieu ? Pense comme Dieu apparaîtrait petit si c'était cela son amour » (27 juillet).

« ...Quand Börne à Paris, ayant à peine de quoi vivre, abandonnait la totalité de ses honoraires d'auteur à de pauvres Allemands qui ne l'en remerciaient même pas, n'était-ce pas là il faut l'espérer quelque chose de bien ? Et Börne n'était vraiment pas un « régénéré » pourtant... » (octobre 1839).

« La Bible enseigne la damnation éternelle du rationaliste. Peux-tu concevoir qu'un homme qui sa vie durant (Börne, Spinoza, Kant) aspirait à l'union à Dieu ; ...qu'un tel homme soit chassé éternellement loin de Dieu et pour supporter les plus cruels tourments ? Nous-mêmes, nous n'osons pas tourmenter une mouche qui nous vole du sucre, et Dieu ferait souffrir dix mille fois plus cruellement et pour l'éternité entière un homme dont les erreurs sont ainsi inconscientes ? » (juin 1839).

6. Le *débat entre la science et la foi* commence à être relevé...

« A quoi bon, par exemple, une philosophie quelconque, si nous croyons en la Bible qui nous enseigne l'impénétrabilité de Dieu pour la raison ? Et pourtant l'orthodoxie trouve que savoir un peu, mais pas trop de philosophie est tout à fait convenable. Si la géologie apporte des résultats autres que ceux de la pré-histoire mosaïque, elle est dénigrée ; si elle apporte des résultats apparemment semblables à ceux de la Bible, alors on s'y réfère. Ainsi par exemple, un géologue dit-il que la terre et les ossements fossilisés prouvent un grand déluge, alors on invoque son témoignage : mais si un autre découvre en ces choses des vestiges d'âges divers et prouve que ce déluge s'est produit à des époques et en des lieux différents, voilà la géologie condamnée. Est-ce là un procédé de bonne foi ? » (15 juin 1839).

Les proportions prises ici par exemple par le conflit Josué-Copernic pourraient paraître étonnantes, si on ne savait par ailleurs que tel prédicateur d'Elberfeld (*MEGA*, I, 2, 44) plaidait que des chrétiens dévôts

ne doivent se prêter à aucune accommodation : « ils doivent au contraire croire que la terre est immobile et que le soleil tourne autour d'elle ».

7. L'interprétation de Josué n'est d'ailleurs que l'une des nombreuses interprétations contestées dans la contestation ultime et fondamentale ; celle de *l'inspiration biblique*. En lisant l'ensemble de la correspondance avec les Graeber on voit cette contestation s'appliquer tant aux premiers chapitres de la Genèse, qu'à l'ensemble des Evangiles (la question de la double généalogie de Joseph y prend beaucoup de place) ; il faudra attendre le manuscrit de 1841 pour voir cette contestation s'appliquer également à l'Apocalypse. Mais surtout, toutes les controverses de détail se rassemblent autour de la question centrale de *l'inspiration littérale professée alors*.

« Comment peut-on concilier la fidélité, la fidélité littérale des évangélistes avec les deux généalogies de Joseph, l'époux de Marie, avec des données divergentes sur l'institution de la Sainte-Cène... avec les possédés (le premier raconte que le démon se contente de sortir, le second qu'il entre dans les pourceaux), avec la déclaration que la mère de Jésus sortit chercher son fils qu'elle croyait dément, alors qu'elle le conçut miraculeusement, etc... Et puis les variantes dans le *Notre Père*, dans la suite des miracles, la version particulièrement profonde de Jean mais qui visiblement trouble la forme du récit. Qu'en est-il ? » (avril-mai 1839).

« Et s'il y a une contradiction, toute la foi en la Bible est détruite » (juin 1839).

On peut affirmer sans exagération que dans l'évolution psychologique d'Engels un rôle déterminant fut ainsi joué par l'impasse où se trouvait cette fameuse « question biblique » qui devait faire couler tant d'encre, un siècle durant. Impasse d'autant plus fermée que F. Engels l'explorait en précurseur ; le problème d'une science laïque de la religion en général et du christianisme en particulier ne se posera par exemple en France que trente ans après (54).

Ballotté entre les écoles (Tübingen, Bruno Bauer) Engels en conservera du moins le sentiment que la question de l'origine du christianisme est une question fondamentale pour le socialisme, et en acquerra la double certitude d'une part d'une complexité radicale (55), d'autre part du recours nécessaire à des sources nouvelles (56).

« La seule religion que Feuerbach étudie sérieusement est le christia-

(54) En particulier à travers l'œuvre de Renan, pour laquelle Engels ne manque pas une occasion d'afficher son dédain, comme pour « un pauvre plagiaire des critiques allemands ».

(55) « Comme tous les autres grands mouvements révolutionnaires, le christianisme est l'œuvre des masses. Il est né d'une manière qui nous échappe totalement », *Livre de l'Apocalypse, S.L.R.*, p. 204. — « Si bien que l'on peut même mettre en doute l'existence historique d'un Jésus Christ », *Bruno Bauer, ibid.*, p. 93.

(56) « L'école de Tübingen nous a offert l'extrême maximum de ce que la science peut de nos jours encore accepter comme étant sujet à controverse. Bruno Bauer nous apporte le maximum de ce qu'elle peut y contester. La vérité se situe entre les extrêmes. Que celle-ci, avec nos moyens actuels, soit susceptible d'être déterminée paraît bien problématique. De nouvelles trouvailles, notamment à Rome, en Orient et avant tout en Egypte, y contribueront bien davantage que toute critique », *Contribution, S.L.R.*, p. 318-19.

nisme » note Engels en 1886. On peut faire la même constatation pour lui-même et pour Marx, exception faite pour quelques fragments épars sur les religions « naturelles », « nationales » et « universelles », pour reprendre leur terminologie. C'est que pour l'un comme pour l'autre, le christianisme est en quelque sorte la religion des religions, la religion *ut sic*. Cette conviction doit sans doute beaucoup à la dialectique hégélienne de la *Philosophie de la religion* et à ses derniers chapitres. En tout cas, cette importance quasi exclusive du christianisme comme religion inscrit celui-ci, sinon comme un mal, du moins comme une relativité, sans doute, mais *une relativité historiquement nécessaire* dans les annales du socialisme. Marx verra en lui le « complément » de l'établissement d'une économie du marché mondial. Engels, par une démarche distincte verra en lui quelque chose comme le socialisme du premier siècle de notre ère :

« Si M. le Professeur R. Menger, dans son *Droit au produit intégral du travail*, s'étonne de ce que sous les empereurs romains, où la colossale centralisation des biens fonds et la souffrance infinie de la classe travailleuse composée pour la plus grande partie d'esclaves, « le socialisme ne se soit pas implanté après la chute de l'Empire romain occidental » c'est qu'il ne voit pas que ce « socialisme », dans la mesure où cela était possible à l'époque, *existait effectivement et arrivait au pouvoir avec le christianisme...* » (57).

III. Les trois athéismes européens.

Il est probable que Marx-Engels parviennent ainsi à leur conception de l'athéisme comme *Aufhebung* de la Religion (58) par la voie d'une critique personnelle et intellectuelle sur les religions de leur lignée ou de leur enfance. Sur le détail de cette auto-critique religieuse, telle qu'elle leur apparaissait, on ne peut guère que relire les pages rétrospectives du *Ludwig Feuerbach* (59) même si le Feuerbach ainsi reconstitué ne correspond pas à telle reconstitution contemporaine (60).

Mais une autre question se pose, réclamée par le principe majeur de la méthode, celui qui impose à la déduction de la réalité à partir de l'idée, le test de l'induction *active* de l'idée à partir de la réalité (61). De ce point de vue la question se pose : en quoi l'athéisme marxiste, comme conception du monde, pouvait-il représenter *non pas seulement une péripétie biographique*, mais un phénomène sociologique *représentatif de la réalité historique observable* ?

(57) *Ibid.*, p. 310-11.

(58) L'athéisme est en tant que négation de Dieu le développement de l'humanisme théorique... L'athéisme est l'humanisme médiatisé par l'achèvement (*Aufhebung*) de la religion... ». Manuscrit de 1844.

(59) *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande*, 1886. On notera que la reproduction de cet écrit occupe à elle seule 52 pages (210-262) de l'Anthologie *Sur la Religion*.

(60) Cf. H. ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la Transformation du sacré*, Paris, P.U.F., 1957.

(61) « Les idées ne peuvent jamais mener au-delà d'un ancien état du monde : elles peuvent seulement mener au-delà des idées de l'ancien état du monde », (1845), *MEGA*, I, 3, 194 et « il ne suffit pas que la pensée pousse vers sa réalisation, il faut que la réalité elle-même se pousse vers la pensée ». (*Es genügt nicht dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen*), *MEGA*, I, 1, 1, 616.

Avant de répondre à cette question une remarque s'impose : de même que pour Marx-Engels, les autres religions ne représentaient guère qu'une arrière-garde du christianisme, de même il existait une avant-garde de la « réforme sociale », et cette avant-garde reposait surtout sur la constellation des trois grandes nations européennes : France, Angleterre, Allemagne, la *Triarchie Européenne* célébrée par Moses Hess (62). Dans cette Triarchie l'Angleterre devait accomplir l'unité entre l'Allemagne « créatrice de la Réforme, représentante du type oriental de quiétude contemplative et d'intériorité » d'une part, et d'autre part la France, « le pays de la révolution du type occidental de mouvement et d'extériorité » (*Triarchie*, p. 141). Ce genre de spéculation politico-prophétique fut loin d'être rare dans l'effervescence du Romantisme, comme le montre la thèse d'A. Viatte (63), et l'expérience prouvait que cette littérature de politique-fiction pouvait n'être pas sans résultat historique (64). L'important ici est que Moses Hess d'une part concevait sa « nouvelle Jérusalem » sur un modèle communiste — de fait il fut un des principaux pionniers du communisme en Allemagne — et que, d'autre part, c'est vraisemblablement par lui que Marx-Engels accédèrent à cette perspective (65). Il n'y a pas lieu de majorer l'importance de ce relai ; on peut penser du moins que Marx et surtout Engels lui empruntèrent le cadre « triarchique » comme cadre de référence (66). Pour autant la question de l'athéisme, en tant

(62) L'ouvrage de M. HESS, *Die europäische Triarchie* fut publié en 1841, en réponse à l'anonyme et très réactionnaire *Pentarchie Européenne*, parue en 1839. A. CORNU, *Moses Hess et la gauche hégélienne*, Alcan, 1934, a commenté le conflit historiosophique, l'influence du trop peu connu Cieszkowski et, finalement, le thème messianique de l'ouvrage de Hess, pour qui « la nouvelle Jérusalem serait fondée au cœur de l'Europe » (en attendant que son espérance se transfère en pré-sionisme).

(63) A. VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme*, Paris, 1928.

(64) Comme le prouvent la genèse et la conclusion de la Sainte-Alliance.

(65) Engels reconnaît le fait « Dr Hess... Who was in fact the first communist of the party... ». A quoi fait écho la lettre de M. Hess : « l'année dernière alors que j'étais sur le point d'aller à Paris, Engels qui est maintenant en Angleterre, où il écrit un gros ouvrage sur ce pays, arrive à Cologne, venant de Berlin ; nous parlâmes des questions du jour et lui qui est un révolutionnaire de l'an I, me quitta entièrement converti au communisme ». Cit. in CORNU, *loc. cit.*, p. 65. D'autre part, Hess et Marx s'étaient longuement connus à la rédaction de la *Gazette Rhénane*. Comme pour beaucoup de compagnons de route, cette solidarité initiale sera remplie bientôt par une méfiance, voire une animosité, dont la correspondance fournit d'amples échantillons.

(66) Comparer par exemple les textes de la Triarchie cit. in CORNU, *op. cit.*, avec ce développement de F. Engels : « Que l'Allemagne la France et l'Angleterre sont les trois puissances dirigeantes de l'histoire actuelle : je me permets de le tenir pour acquis. Il est pareillement évident — ou alors cette évidence viendra en son temps —, que les Allemands représentent le principe chrétien-spiritualiste, les Français le principe antique-matérialiste : en d'autres termes, que ceux-là représentent la religion et l'Eglise, ceux-ci la politique et l'Etat : mais la signification des Anglais dans l'histoire récente saute moins aux yeux et pour notre but actuel elle est aussi la plus essentielle. La nature anglaise fut formée de Germains et de Romains... Les éléments germaniques et romains se développèrent côte à côte et finirent par former une nationalité qui porte en elle ces deux unilatéralismes sans qu'ils soient médiatisés... Mais parce que les Anglais portaient en eux les deux éléments qui développaient l'histoire sur le continent, pour autant ils étaient en état, sans grands rapports avec le continent, de faire cependant un pas avec le continent et même parfois de le devancer..., etc... », « Die Lage Englands » in *Vorwärts*, août 1844, MEGA, I, 4, 293-94. On peut se demander pareillement si certains accents de Marx : « le jour de la résurrection allemande sera annoncé par le chant éclatant du coq gaulois » — voire le projet même des *Annales franco-allemandes* — ne tirent pas leur origine de l'un des thèmes de la Triarchie.

que « tendance de la réalité à se pousser vers la pensée », en devenait parfaitement circonscrite, et si précisément Marx-Engels donnaient à cette question une réponse positive, c'est qu'ils pensaient pouvoir déceler l'athéisme comme « tendance de la réalité » dans chacune des aires de la Triarchie. Non sans aléas ni paradoxes comme on le verra. Nommons du moins les résultats de leur prospection qui les amène à dégager : en France, un athéisme multitudiniste, en Allemagne un athéisme philosophique, en Angleterre un athéisme social (67) ; partout une contradiction interne qui pousse à l'Etat athée.

1) *En France : athéisme multitudiniste.*

La situation et l'histoire religieuse de la France semblent parfois apparaître, sous la plume d'Engels, un peu comme une image d'Épinal. France : tombeau du christianisme. C'est le pays de l'Encyclopédie :

« Le dix-huitième siècle fut la reviviscence de l'esprit antique face à l'esprit chrétien : voici que ressurgissent matérialisme et république. Cette philosophie et cette politique du monde ancien et des Français, ces représentants du principe antique à l'intérieur du christianisme, s'emparèrent pour un temps de l'initiative historique » (68).

C'est le pays de la première révolution non-religieuse :

« L'acte de despotisme de Louis XIV ne fit que faciliter à la bourgeoisie française la réalisation de sa révolution sous la forme irréligieuse, exclusivement politique, la seule qui convient à la bourgeoisie développée. Au lieu de protestants ce furent des libres penseurs qui siégèrent dans les assemblées nationales. *Ainsi le christianisme était entré dans son dernier stade* » (69).

C'est aussi le pays de la première déchristianisation et ce en deux temps : d'une part la déchristianisation bourgeoise (70), d'autre part la déchristianisation populaire (71).

En 1874 Engels croira pouvoir noter que « l'athéisme va à peu près de soi dans les partis ouvriers européens » (72). Mais avant d'en venir là,

(67) Conformément au schéma triarchique : « Les Allemands, ce peuple chrétien-spiritualiste, firent l'expérience d'une révolution philosophique ; les Français, ce peuple antico-matérialiste et pour autant politique, eurent à traverser la révolution par une voie politique ; les Anglais, dont la nation est un mélange d'éléments allemands et français, qui portent donc en eux les deux côtés de la contradiction et qui, pour autant, sont plus universels que chacun des deux facteurs pris en lui-même, furent en conséquence pris dans une révolution plus universelle : une révolution sociale... » *Lage Englands, MEGA*, 1, 4, 293.

(68) *Ibid.*

(69) *L. Feuerbach*, in *S.L.R.*, p. 260.

(70) « La bourgeoisie fit sa grande et décisive révolution — la Révolution française — en faisant exclusivement appel à des idées juridiques et politiques, ne se souciant de la religion que dans la mesure où celle-ci était pour elle un obstacle. Mais elle se garde bien de mettre une nouvelle religion à la place de l'ancienne : on sait comment Robespierre y échoua ». *Ibid.*, p. 236.

(71) Faisant, selon Engels, chassé-croisé avec un retour de la bourgeoisie au christianisme. Cf. *Socialisme utopique et socialisme scientifique. Ibid.*, p. 307.

(72) *Anthologie S.L.R.*, p. 142.

et s'agissant de la France et du socialisme français, il devait se heurter à un paradoxe. Il rappellera plus tard (73) comment « entre 1840 et 1850 les réformistes parisiens de la tendance Louis Blanc... ne pouvaient se représenter un homme sans religion que comme un monstre et nous disaient : *donc l'athéisme c'est votre religion...* » (74). Il avait raconté l'épisode encore frais aux lecteurs du *New Moral World* :

« A Paris, sur ma route de retour, je rendis visite à un club communiste de l'Ecole mystique ; je fus introduit par un Russe qui parle parfaitement français et allemand... Ces gens entendent par le terme de Dieu ce que les gens de Ham-Common entendent par l'Esprit d'Amour. Ils affirmaient cependant que c'était là une question secondaire et acquiesçaient à tous les projets pratiques, en déclarant, *enfin l'athéisme c'est votre religion* (74). Religion en français signifie conviction, sentiment et non pas culte » (75).

Qu'il y ait eu là davantage qu'un différend terminologique c'est pourtant ce dont on avait pu se rendre compte dès le voyage explorateur de Ruge en vue de la fondation des *Annales franco-allemandes*. Exception faite de Proudhon — et cette exception se montra vite toute relative — l'athéisme traçait une ligne de démarcation entre les théoriciens français et allemands. Engels relèvera ce paradoxe dans sa petite enquête de 1842-43 ;

« Il est toutefois curieux que tandis que les socialistes anglais sont généralement opposés au christianisme et ont à endurer tous les préjugés religieux d'un peuple réellement chrétien, les communistes français, alors qu'ils font partie d'une nation célèbre pour son incroyance, sont eux-mêmes chrétiens. Un de leurs axiomes favoris est que *le christianisme c'est le communisme* (74) ; ce qu'ils essaient de prouver par la Bible, l'état de communauté dans lequel les premiers chrétiens sont dits avoir vécu, etc... Mais tout cela montre seulement que ces braves gens ne sont pas les meilleurs chrétiens, encore qu'ils se prennent eux-mêmes pour tels. Car s'ils l'étaient, ils connaîtraient mieux la Bible et découvriraient que si quelques passages de la Bible peuvent être favorables au communisme, l'esprit général de ses enseignements lui est néanmoins totalement opposé aussi bien qu'à toute mesure rationnelle » (76).

2) *L'athéisme philosophique allemand.*

Cette même enquête de 1842 relève à peu près le même paradoxe pour l'Allemagne, ou tout au moins pour celui « qui doit être considéré comme le fondateur du communisme allemand », plus exactement « du parti populaire qui indubitablement unira bientôt toutes les classes laborieuses de l'Allemagne... » (77), Wilhelm Weitling. Celui-ci a été inculpé et jugé en Suisse et le rapport d'accusation manque de mots assez forts pour

(73) *Ibid.*, p. 235.

(74) En français dans le texte.

(75) « Continental Socialism » in *N.M.W.*, oct. 1844, *MEGA*, I, 4, 337.

(76) « Progress of Social Reform », *MEGA*, I, 2, 441.

(77) *Ibid.*, p. 444-46.

réprouver « la frivolité blasphématoire avec laquelle ces gens infâmes et ignorants tentent de justifier leurs doctrines perverses et révolutionnaires par des passages des Saintes Ecritures ». En effet, conclut Engels, « *Weitling et son parti sont à cet égard exactement comme les Icariens en France et prétendent que le christianisme c'est le communisme* » (78).

Par contre, il y a en Allemagne un autre parti en faveur du communisme, « un parti philosophique dont les origines sont sans relations avec les communismes français ou anglais, et qui sont de cette philosophie dont depuis cinquante ans l'Allemagne est si fière ». On a vu précédemment comment cette lignée Kant-Hegel-Strauss et gauche hégélienne aboutissait d'abord à un athéisme inavoué, puis à un athéisme déclaré, dont Engels se prétendait un des pionniers.

La rétrospective de 1886 (79) précise trois jalons de cette évolution : 1) la résistance au régime de Frédéric Guillaume IV ; 2) la grande controverse exégétique Strauss-Bauer ; 3) l'œuvre de Feuerbach : *L'Essence du christianisme*.

1. « L'Etat auquel va Frédéric Guillaume IV est, selon ses propres expressions, l'Etat chrétien... Il est obligé pour faire passer l'Etat chrétien dans la réalité de pénétrer d'idées chrétiennes l'Etat bureaucratique rationaliste devenu quasi païen, donc relever le culte et chercher à favoriser la participation à celui-ci. C'est bien ce qu'il n'a pas négligé... » (80) « Bigoterie orthodoxe et réaction féodale absolutiste » qui d'une part radicalisaient la résistance — « il y allait directement de la destruction de la religion traditionnelle et de l'Etat existant » (81) — et d'autre part circonscrivaient son domaine — « mais comme le politique était à cette époque un domaine très épineux, la lutte principale fut menée contre la religion » (82).

2. « La question de savoir si les histoires miraculeuses de l'Evangile étaient nées du fait de la formation de mythes par voie inconsciente et traditionnelle au sein de la communauté ou si elles avaient été fabriquées par les évangélistes, fut enflée jusqu'à devenir la question de savoir si c'était la « substance » ou la « conscience de soi » qui constituait la « force motrice décisive de l'histoire du monde » (83). On peut remarquer qu'à cette phase se rapporte précisément le projet de Karl Marx de fonder avec

(78) *Ibid.*, p. 445. Plus tard, dans une lettre à Engels (mars 1853) Marx relevera le même fait mais sur le mode sarcastique : « Puis Weitling se leva et démontra que J.-C. fut le premier communiste et que son successeur n'est autre que le fameux W. Weitling ». *Correspondance*, éd. Costes, III, 197. Sur la problématique de Weitling cf. WITTKE, *The Utopian Communist. Biography of W. Weitling, nineteenth century reformer*, Baton Rouge, 1950.

(79) Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande.

(80) « Friedrich-Wilhelm IV. König von Preussen », *MEGA*, I, 2, 339-40. L'article écrit fin 1842, fut publié en Suisse allemande en 1843.

(81) L. Feuerbach, in *S.L.R.*, p. 219.

(82) *Ibid.*, p. 220.

(83) *Ibid.*

B. Bauer et L. Feuerbach une revue au titre significatif : *Revue de l'Athéisme* (84).

3. L'ouvrage de Feuerbach *Das Wesen des Christentums* parut à Leipzig en 1841. « Il faut avoir éprouvé soi-même l'action libératrice de ce livre pour s'en faire une idée. L'enthousiasme fut général : nous fumes tous momentanément des « feuerbachiens » (85). Aveu d'Engels, auquel correspond la sommation de Marx :

« Et vous théologiens et philosophes spéculatifs laissez-moi vous donner ce conseil : affranchissez-vous des conceptions et des préjugés de la métaphysique, si vous voulez parvenir aux choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire à la vérité. Et il n'y a pas d'autre chemin... que celui qui passe par Feuerbach... le torrent de feu (*Feuerbach*) est le purgatoire du présent » (86).

Cependant, le front « athéiste » du « communisme philosophique » allemand était loin d'être uni et homogène. L'humanisme feuerbachien, salué comme un renfort par les jeunes hégéliens, s'avérait moins comme réduction philosophique de la religion que comme une promotion religieuse de la philosophie (87). De plus Engels doit reconnaître lui-même, après une description lyrique de la campagne athée et républicaine menée par les jeunes hégéliens en 1842, que « ce caractère violent de l'agitation prouvait qu'il n'était pas fondé sur un parti robuste dans le public, et que son pouvoir était basé seulement sur la surprise et la consternation de ses adversaires » (88). Hess lui-même marquait ses réserves avec ce que l'athéisme des « Affranchis » présentait de bohème, de tapageur et d'intempestif (89). Marx rompra bientôt avec l'athéisme théorique de B. Bauer. Et en tout cas ce front, même s'il optait pour une volonté de « révolution sociale » basée sur le principe de la propriété commune, n'acceptait pas sans circonspection la collusion avec ce qu'on nommait, sans bien le définir encore, le « communisme », lequel au surplus, à travers Weitling et le parti populaire, s'identifiait mystiquement comme on l'a vu avec un christianisme nouveau ou renouvelé.

3) *L'athéisme social anglais.*

Si dans son tour d'horizon sur la *Triarchie* Engels avait ainsi la double déconvenue de supposer en France un athéisme pratique sans théoriciens

(84) M. RUBEL, *Biographie*, p. 29. A. CORNU, *op. cit.*, p. 155 et sv. commente longuement les rapports de Karl Marx et B. Bauer. Dans sa première thèse : *K. Marx, l'homme et l'œuvre*, 1934, p. 140, A. CORNU donne le texte de la lettre de Ruge du 8 septembre 1841, par laquelle est connu ce projet Marx-Bauer d'un « Journal de l'Athéisme ». (« Es wird ein *Journal des Atheismus* (ausdrücklich) erscheinen »).

(85) L. Feuerbach, *loc. cit.*, p. 221.

(86) K. MARX, « Luther arbitre entre Strauss et Feuerbach » (févr. 1843), *MEGA*, I, 1, 175.

(87) « Il ne veut nullement supprimer la religion, il veut la perfectionner ; la philosophie elle-même doit se transformer en religion », L. Feuerbach, *loc. cit.*, p. 233. Ce qui amène en effet un interprète récent à considérer Feuerbach moins un moment dépassé de Marx qu'un frère séparé de Kierkegaard. Cf. ARVON, *op. cit.*, *passim*.

(88) *Progress, etc.*, *MEGA*, I, 2, 447.

(89) Cf. A. CORNU, *op. cit.*

et d'observer en Allemagne un athéisme théorique sans grand fondement dans l'opinion publique (90), il allait avoir en Angleterre la satisfaction paradoxale de trouver un athéisme populaire, dans certaines limites du moins...

On a noté quel était selon Engels le paradoxe de la situation anglaise :

« Tandis que les socialistes anglais sont généralement opposés au christianisme et ont à endurer tous les préjugés religieux d'un peuple réellement chrétien (*really christian people*)... ».

D'autres analyses éclairent ce paradoxe par deux constatations : 1) l'irréalité légale du christianisme ; 2) la vitalité populaire de l'athéisme.

1. « L'Angleterre passe maintenant de l'Etat chrétien déterminé à l'Etat chrétien indéterminé... l'Etat qui prend pour base non une confession définie mais une moyenne de toutes les confessions existantes, le christianisme indéterminé » (91). La contradiction interne qu'entend énoncer cette observation repose sur les considérations suivantes. Constitutionnellement, l'Angleterre est un des meilleurs échantillons de l'« Etat chrétien », c'est-à-dire d'un régime où à l'Eglise d'Etat répond pour ainsi dire l'Etat d'Eglise.

Dans un pays où « le christianisme fait partie intégrante des lois du pays (*Christianity is part and parcel of the law of the land*) (92), l'Eglise d'Etat appartient forcément à la constitution. Selon sa constitution, l'Angleterre est un Etat essentiellement chrétien et elle est en vérité un Etat chrétien pleinement développé et fort : l'Etat et l'Eglise sont fondamentalement unis en un tout et inséparables... » (93).

Mais un tel régime suppose l'existence d'une seule religion, et si d'autres religions viennent à se déclarer au nom de la liberté religieuse, la seule réaction possible à un tel régime est soit de les réprimer, soit de les priver de toute existence légale...

« Ainsi en fut-il en Angleterre... lorsque l'Etat chrétien était en pleine prospérité, la persécution des « dissidents » et surtout des catholiques était aussi à l'ordre du jour. Une persécution il est vrai moins violente mais plus universelle et plus durable que celle du Moyen Age... ».

Or, un tel régime, ainsi religieusement nécessaire, devient peu à peu politiquement intenable, d'où « suppression des lois les plus oppressives contre les dissidences », « attribution aux dissidents du droit de citoyen actif », législation accusée par les conservateurs de jouer *contre* l'Eglise et compensée pour autant par une législation *pour* l'Eglise (subvention,

(90) Sur l'éventail de cette opinion socio-religieuse cf. O. SHANAHAN, *The German Protestants face the social Question*.

(91) « Lage Englands », *Vorwärts*, sept. 1844, *MEGA*, I, 4, 324.

(92) Citations anglaises dans le texte allemand.

(93) *Loc. cit.*, p. 322.

impôt ecclésiastique, privilèges juridictionnels des tribunaux ecclésiastiques) qui tend finalement au même résultat :

« Non seulement la législation contre l'Eglise mais aussi la législation pour l'Eglise contribue à faire de cette Eglise d'Etat un nom vide... L'Eglise anglicane a, il est vrai, un public bien qu'elle aussi ait été évincée par les dissidents, surtout dans le pays de Galles et dans les districts industriels, mais les pasteurs des âmes, bien payés, ne se soucient pas beaucoup des brebis. Bentham dit : « si vous voulez faire tomber dans le mépris une caste de prêtres, payez-les bien ». Les Eglises irlandaises et anglaises témoignent de la vérité de cette déclaration » (94).

Cet Etat chrétien *indéterminé* s'enferme ainsi dans une contradiction. Il dispose encore d'un arsenal de lois et d'ordonnances destinées à faire passer dans sa réalité d'*Etat* sa forme *chrétienne*, mais ce christianisme légal devient formel, inappliqué et inapplicable :

« L'ancien Etat déterminé et chrétien est défendu contre l'incrédulité et l'acte d'apostasie de 1699 la punit de la perte des droits civiques et de la prison ; il n'a jamais été aboli, mais il n'est plus jamais appliqué. Une autre loi datant de l'époque d'Elizabeth prescrit que quiconque le dimanche manque à l'église sans excuse valable... doit être astreint à son devoir dominical par des amendes et la prison. A la campagne, cette loi est encore fréquemment appliquée ; même ici au Lancashire, à quelques heures de Manchester, il y a quelques juges de paix bigots qui condamnent une foule de gens parfois à six semaines de prison pour avoir manqué à l'église... Mais les principales lois contre l'incrédulité sont celles qui visent tous ceux qui ne croient pas en Dieu et à une récompense ou à une punition dans l'au-delà. Elles punissent le blasphème et celui-ci recouvre tout ce qui porte au mépris de la Bible ou de la religion chrétienne, et également la négation directe de l'existence de Dieu (l'athéisme). La punition qui s'y applique est généralement la prison et l'amende... » (95).

Mais cependant

« ...la loi sur la fréquentation de l'église est assez surannée et son application est seulement exceptionnelle ; la loi sur le blasphème commence à vieillir aussi, grâce à l'intrépidité des socialistes anglais et surtout de Richard Carlyle : on l'applique seulement ici et là dans les localités particulièrement bigottes. Le parti chrétien est devenu si faible que — il s'en rend compte lui-même — une application rigide de ces lois amènerait à bref délai leur suppression. C'est pourquoi il préfère rester tranquille et se contenter de ce que l'épée de Damoclès représentée par la législation chrétienne reste du moins suspendue sur la tête des incroyants et prolonge peut-être son effet de menace et d'intimidation » (96).

2. L'« indétermination » de l'Etat chrétien devait passer à la limite, lorsque parmi ses « dissenters » se dégage une différenciation nouvelle, celle des incroyants ou athées qui au nom de la même liberté de conscience, voire de croyance — on sait que les premiers owenites se déclarèrent

(94) *Ibid.*, p. 323.

(95) *Ibid.*, p. 324.

(96) *Ibid.*, p. 324-25.

dénominationnellement comme « rational religionists » (97) — réclament la même liberté d'expression, cette expression confinant d'ailleurs au culte, comme le soulignent les observations peu connues d'Engels dans ses *Lettres de Londres* (98). A travers ces observations on peut se demander si l'athéisme radical, populaire, réfléchi des socialistes anglais ne fut pas un apport psychologiquement plus décisif que la légendaire et évanescence incrédule française, ou la savante théorie allemande de l'aliénation :

« Les socialistes anglais sont de loin considérablement plus systématiques et plus pratiques que les socialistes français. Cela provient du fait qu'ils sont en lutte ouverte avec les différentes Eglises et ne veulent rien savoir des religions ».

Leur action se déroule dans des réunions d'un type particulier : « Dans les villes d'une certaine importance ils occupent habituellement un Hall (salle de réunion) où ils écoutent chaque dimanche des cours ». Ce hall a été parfois disputé à une autre dénomination chrétienne (99). Une estrade « est chez les communistes le pendant de la chaire chez les chrétiens ». Dans une galerie

« un chœur de chanteurs, accompagnés d'un orchestre, chante des hymnes sociaux : ce sont des sortes de cantiques adaptés à des paroles communistes et que les assistants écoutent debout. Ensuite, le conférencier s'avance sur l'estrade où se trouvent une table et quelques chaises. Nullement gêné, son chapeau sur la tête ; il le soulève légèrement pour saluer l'assemblée et ôte sa redingote. Ensuite il s'assied et commence son discours, provoquant ordinairement de grands éclats de rire lorsqu'il décharge l'humour pétillant de l'esprit anglais. Dans un coin du Hall se trouve un éventaire de livres et de brochures, dans un autre un stand où chacun peut combler son désir d'oranges et d'autres rafraîchissements ou tout simplement se retirer si la conférence vient à l'ennuyer... » (100).

Dans ces « Maisons du Peuple » avant la lettre, le succès du recrutement étonne l'observateur. A Manchester par exemple, la communauté des communistes compte huit mille membres inscrits et il constate que le Hall — lequel peut contenir 3 000 personnes — « était archi-comble chaque dimanche. Il n'est pas exagéré de prétendre que la moitié des classes laborieuses à Manchester partage leurs opinions sur la propriété... ».

Son admiration va surtout à la pédagogie populaire mise en œuvre et à ses résultats :

(97) Dans son reportage, Engels constate d'ailleurs que l'agitation socialiste-athée échappe encore à la grande partie du peuple : « celui-ci les prend pour une secte comme une autre », *loc. cit.*, p. 373.

(98) Publiées dans le *Schweizerischer Republikaner* (mai 1843), *MEGA*, I, 2, 370 et sv. Ces textes n'étant pas publiés en français, les citations se permettent d'être un peu étendues.

(99) Engels raconte longuement l'histoire du Hall socialiste de Bristol, vendu par les socialistes trop pauvres, racheté par une secte chrétienne et transformé par elle en chapelle. Le prêche d'inauguration de la chapelle ayant célébré l'événement comme une victoire sur l'athéisme, la cérémonie dégénéra en bagarre et se termina par l'arrestation de Southwell, un des « athées complets » du socialisme anglais. *Ibid.*, p. 371-72.

(100) *Ibid.*, p. 373.

« Ils polémisent contre le christianisme et pour l'athéisme... Les conférenciers ont une très bonne manière de raisonner : tout part de l'expérience et de faits concrets, soit démontrables soit évidents, mais avec cela le sujet est conduit d'une manière si systématique qu'il est difficile de le combattre sur le terrain qu'ils ont choisi. Veut-on prendre un autre terrain, alors ils vous rient à la figure. Si je dis par exemple : l'existence de Dieu n'est pas pour les hommes dépendante d'une démonstration à partir de faits... alors ils répliquent : « Votre phrase est ridicule. S'il ne se manifeste pas par des faits, qu'avons-nous à nous soucier de lui ? De votre phrase résulte précisément que l'existence ou la non-existence de Dieu peut être indifférente à l'homme. Comme nous avons à nous soucier de mille autres choses, nous vous laissons le bon Dieu derrière les nuages, où peut-être existe-t-il, peut-être n'existe-t-il pas ! ». Ainsi ils appuient leurs autres thèses communistes sur la preuve par des faits pour l'acceptation desquels ils sont réellement circonspects. La ténacité de ces gens est indescriptible et le ciel sait par quels moyens le clergé imagine de les convertir » (101).

La propagande orale se prolonge par la propagande écrite :

« Les ouvriers possèdent maintenant dans de bonnes éditions à bon marché les traductions des philosophes du siècle passé, surtout le *Contrat social* de Rousseau, le *Système de la Nature*, divers ouvrages de Voltaire, ainsi que, dans des brochures à deux pences et dans des journaux, l'explication des principes du communisme ; les écrits de Thomas Paine et de Shelley sont également dans des éditions peu coûteuses entre les mains des ouvriers... » (102).

Les résultats :

« Au début on n'en finit pas de s'étonner en constatant comment les ouvriers les plus ordinaires parlent avec claire conscience des conditions politiques, religieuses et sociales... ».

Et pourtant cet athéisme empirique, populaire, n'est pas sans théoriciens, ceux que l'on nomme des « athées complets » : Owen sans doute, « dont les écrits grouillent d'accès de fureur contre les théologiens », mais qui dans ses opuscules « écrit comme un philosophe allemand, c'est-à-dire très mal » ; Southwell surtout, le réfractaire à tout compromis — dût ce compromis assurer la liberté de manœuvre aux « missionnaires socialistes » — le leader de la manifestation au Hall de Bristol, l'éditeur de *L'Oracle de la Raison*, « qui lui valut une année de prison et une amende de cent livres » ; et derrière Southwell une suite de propagandistes qui semblent d'ailleurs profiter davantage de la répression que de la sécurité :

« En décembre 1840 Southwell et autres furent pénalisés pour blasphème. Immédiatement trois périodiques virent le jour : l'un s'appelait *L'Athée*, l'autre *L'Athée et le Républicain*, le troisième *Le Blasphémateur*. Quelques numéros de ce dernier firent sensation et on cherchait en vain les moyens d'enrayer ce courant. On les laissa suivre leurs cours et voilà que toutes trois les publications disparurent ».

(101) *Ibid.*, p. 371.

(102) *Ibid.*, p. 372-3.

Ces péripéties ne doivent pas donner le change sur l'obstination, la ténacité et le radicalisme des Anglais :

« Chez les socialistes on aperçoit très clairement l'énergie anglaise. Mais ce qui m'a étonné davantage c'est le caractère de bonhomie de ces — je suis tenté de dire — gaillards : bonhomie au surplus qui est si loin de la faiblesse, qu'ils se gaussent des simples républicains, car *pour eux la république serait aussi hypocrite, aussi théologique, aussi légalement injuste que la monarchie*. Mais pour la réforme sociale ils sont décidés à combattre avec femmes et enfants jusqu'à la dernière goutte de leur sang » (103).

Ce dernier diagnostic fait rebondir le problème de l'« Etat chrétien ».

IV. De l'« Etat chrétien » à l'homme athée.

Cette impasse de l'« Etat chrétien » analysée par Engels sur les Anglais, il l'avait approchée également — ainsi que K. Marx — sur le cas allemand. Cet Etat chrétien, celui par conséquent dont la *politique consisterait à faire pénétrer tout le christianisme dans toute la vie*, ne peut que « prétendre être tout pour ses citoyens ; il ne reconnaît aucun pouvoir au-dessus de lui et s'impose généralement comme un pouvoir absolu... la fusion de l'Eglise et de l'Etat telle qu'elle est exprimée par Hegel est le but dernier de cette forme d'Etat... ». Mais d'une part, dans la mesure où il est *chrétien*, « il est absolument nécessaire que l'Etat qui prétend demeurer chrétien rétrocede à l'Eglise l'indépendance de celle-ci à son égard » et, d'autre part, dans la mesure où il est *Etat*, « l'émancipation absolue de l'Eglise est également irréalisable sans miner les colonnes fondamentales de l'Etat... ». « ...Il faut donc appliquer ici un compromis... ». Sans parler de l'arbitraire et en particulier des mesures de pression administratives ou de la discrimination à l'égard des agents de la fonction publique : « octroi de places de fonctionnaires à des hommes de préférence croyants, obligation des fonctionnaires au conformisme de pratique religieuse, majoration des coefficients théologiques dans les examens... » ou de l'alignement du droit public sur le droit canonique (lois sur le divorce). Sans parler non plus de l'obstruction majeure liée à la psychologie du croyant, surtout si cette croyance est dissidente de la croyance érigée en religion d'Etat : « Celui qui fait de tout son être et de toute sa vie un simple apprentissage du ciel ne peut avoir pour les choses d'ici bas l'intérêt que l'Etat réclame à ses citoyens » (104).

Enfin, où s'arrêtera l'emprise de cet « Etat chrétien », son entreprise de « christianisation », son régime de christianisme intégral ? Ira-t-on, comme certains l'envisagent, jusqu'à l'instauration de sciences naturelles chrétiennes ? « Nous devons même, à ce qu'on dit, nous attendre prochainement à une grammaire allemande d'après les principes chrétiens » (105).

(103) *Ibid.*, p. 374.

(104) « Friedrich Wilhelm IV », *loc. cit.*, *passim*.

(105) « Polemik gegen Leo », *Rheinische Zeitung* (juin 1842), *MEGA*, I, 2, 303-5.

C'est également à partir de ce cas allemand que cette dialectique de contradiction sera poussée à la limite par Karl Marx lui-même.

Celui-ci dans sa dissertation doctorale était parvenu déjà à un athéisme rationaliste comme position personnelle :

« Allez-vous-en avec vos dieux dans un pays où d'autres dieux sont en honneur et l'on vous démontrera que vous souffrez d'hallucinations et d'abstractions. Et à juste titre. Qui aurait apporté aux anciens Grecs un dieu nomade aurait trouvé la preuve de la non-existence de ce dieu : car pour les Grecs il n'existait pas. *Ce qu'un pays déterminé est pour les dieux venus de l'étranger, le pays de la raison l'est pour Dieu en général : c'est une contrée où son existence cesse...* » (106).

Position méthodologique qui s'explicitera en termes identiques dans les œuvres suivantes : « La religion ne crée pas l'homme, mais l'homme crée la religion » (1842) (107). « C'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme » (1844) (108). Aussi spectaculaire qu'elle paraisse, une telle position méthodologique pouvait, après tout, en demeurer au stade d'une hypothèse de travail, pratiquement admise aujourd'hui, moyennant des nuances, dans les investigations de sociologie religieuse (109). Mais cette position méthodologique et personnelle allait devenir une plate-forme politique et sociale et précisément en se heurtant à la théorie (hégélienne ou post-hégélienne) et à la pratique (prussienne) de l'Etat chrétien. On peut distinguer deux temps.

a) De l'Etat chrétien à l'Etat athée.

« Etat athée ». Dans le principal texte témoin de cette phase (110) Marx n'emploie pas l'épithète et préfère des circonlocutions : l'Etat séparé de l'Eglise, l'Etat fondé « sur l'esprit de l'humanité », sur « la nature de la société humaine », l'Etat « rationnel », « l'Etat de la liberté selon la raison ». On peut penser qu'alors les exigences de la censure lui ont interdit de formuler la caractéristique qu'il formulera en clair dans les *Annales franco-allemandes* (111). Il s'agit bien de l'Etat athée, c'est-à-dire *non pas de l'Etat où l'athéisme comme type de conviction prendrait comme*

(106) Ed. Costes-Molitor, p. 81-2.

(107) *MEGA*, I, 1, 1, 434 : « Die Religion nicht den Menschen sondern... der Mensch die Religion schafft... ».

(108) *MEGA*, I, 1, 1, 607 : « Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen ».

(109) « Les conditions de vie sont en partie données par la nature, mais elles dépendent plus largement de la société qui conquiert son habitat, modèle les hommes, établit des relations, crée son économie et dans une certaine mesure ses dieux ». G. LE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, P.U.F., 1956, t. 2, p. 798 (souligné par nous).

(110) « Der leitende Artikel in Nr 179 der *Kölnischen Zeitung* », in *Rheinische Zeitung* (10, 12, 14 juillet 1842), *MEGA*, I, 1, 1, 232-50. Traduction dans l'*Anthologie S.L.R.*, loc. cit., p. 13-40.

(111) Marx a avoué lui-même cette contrainte lorsque le gouvernement décida de supprimer le journal : « Le gouvernement m'a remis en liberté... l'atmosphère m'était devenue accablante... j'étais las de l'hypocrisie, de la bêtise, de l'autorité brutale et aussi de mes courbettes, louvoiements, contorsions et disputes verbales ». Lettre à Ruge (25 janvier 1843), *MEGA*, I, 1, 2, 294. Cf. M. RUBEL, *Biographie*, p. 49.

néo-religion d'Etat la place anciennement occupée par le christianisme, mais d'un Etat laïc où — au rebours de l'éditorial incriminé, lequel « croit à l'inspiration scientifique de la censure » — « *personne ne décidera des bornes de la recherche scientifique, si ce n'est la recherche scientifique elle-même* » (112). Non pas un athéisme dogmatique opposé au dogme religieux, mais une science a-confessionnelle, a-religieuse et en ce sens athée, appliquée aux faits religieux :

« Car comment démontrer l'harmonie de la recherche scientifique avec la religion si, du moment où on oblige cette recherche scientifique à faire son apparition dans le domaine de la religion, on ne la laisse pas procéder par ses propres démarches ? » (113).

Sur le mode polémique, ce qui est revendiqué en priorité c'est donc le statut d'une science (ce que Marx appelle encore une « philosophie ») *religieuse* certes par son objet, mais *indépendante* dans ses références :

« La philosophie parle des sujets religieux autrement que vous n'en avez parlé. Vous parlez sans avoir étudié, elle parle après avoir étudié ; vous vous adressez à la passion, elle s'adresse à l'intelligence ; vous injuriez, elle enseigne ; vous promettez le ciel et la terre, elle ne promet rien que la vérité ; vous exigez qu'on ait foi en votre foi, elle n'exige pas qu'on ait foi en ses résultats, elle exige l'examen par le doute ; vous épouvantez, elle apaise... » (114).

Mais une telle « science religieuse » ne saurait avoir de statut dans un « Etat religieux », puisque celui-ci ne peut même pas être tel « sans porter atteinte aux confessions religieuses particulières, *sans être une Eglise* qui condamne tout fidèle d'une autre confession comme hérétique, qui fait dépendre chaque morceau de pain de la foi, qui fait du dogme un lien civique » (115). « Sa fin, au lieu d'une association libre d'êtres moraux (est) une association de croyants, au lieu de la réalisation de la liberté, la réalisation du dogme » (116). A la limite, c'est la théocratisation ou l'ecclésiification d'un Etat où désormais « la domination de la religion n'est rien d'autre que la religion de la domination, le *culte* de la volonté du gouvernement » (117).

A cette ecclésiification de l'Etat peut correspondre d'ailleurs une étatisation de l'Eglise. Le régime d'une chrétienté médiévale n'a-t-il pas resurgi récemment « lorsqu'en voulant au début faire la Sainte Alliance, une alliance quasi religieuse entre Etats, la religion devenait l'armoirie des Etats européens » (118).

(112) Editorial, *loc. cit.*, p. 21.

(113) « Wie soll man die Uebereinstimmung der wissenschaftlichen Forschung mit der Religion beweisen wenn nicht, indem man die wissenschaftliche Forschung zwingt dadurch in die Religion aufzugehen, dass man sie ihren eigenen Gang fortgehen lässt ». *MEGA*, I, 1, 1, 238, 19-23.

(114) Editorial, *loc. cit.*, p. 35. *MEGA*, 244-45.

(115) *Ibid.*, p. 35. *MEGA*, 247, souligné par nous.

(116) *Ibid.*, p. 26.

(117) *Ibid.*, p. 36 (*culte* souligné par nous).

(118) *Ibid.*, p. 36. Et Marx de remarquer : « C'est le Pape qui refuse d'adhérer à cette Sainte Alliance témoignant de beaucoup de profondeur et de la conséquence la plus stricte car, dit-il, *le lien chrétien universel entre les peuples, c'est l'Eglise et non la diplomatie comme alliance temporaire entre Etats...* » (souligné par nous).

Dans ce chassé-croisé rien n'est conséquent, ni l'Etat ni le christianisme. Le lien social du christianisme conséquent c'est l'Eglise (119). Le lien social de l'Etat conséquent, c'est le règne de la liberté selon la raison. Dans l'Etat chrétien, ce qu'il a de chrétien l'empêche d'être Etat (120) et réciproquement ce qu'il a d'Etat l'empêche d'être chrétien (121).

Dira-t-on que l'esprit de l'Etat pourrait être « l'esprit universel du christianisme, abstraction faite des différences de confessions... », voire « l'esprit universel de la religion » ? Ce serait être en bonne voie, mais elle s'arrête à mi-côte : « l'esprit universel de la religion », « l'esprit du christianisme » ne sont que les sous-manifestations de « l'esprit de l'humanité » :

« La conception de la philosophie moderne déduit l'Etat de l'idée du tout. Elle considère l'Etat comme le grand organisme dans lequel chaque citoyen, obéissant aux lois de l'Etat, ne fait qu'obéir aux lois naturelles de sa propre raison, de la raison humaine. *Sapienti sat* » (122).

S'arrêter en deçà c'est s'embouteiller selon Marx dans un dilemme insoluble pour ce nouveau césaro-papisme qu'est l'Etat chrétien :

« Quiconque veut par religiosité faire alliance avec la religion, ou bien est forcé de lui concéder la décision dans toutes les questions..., ou bien il n'entend par le nom de religion que le culte de son propre absolutisme et de sa propre science gouvernementale... » (123).

Lorsque Marx aura trouvé sa liberté d'expression, il argumentera en clair : l'« Etat chrétien » en vertu de ses propres prémisses et du seul fait de sa logique interne ne peut ne pas conduire à l'Etat purement et simplement non confessionnel, *athée*.

(119) « Lisez S. Augustin, *De Civitate Dei*, étudiez les Pères de l'Eglise et l'esprit du christianisme et revenez ensuite nous dire ici si c'est l'Etat ou l'Eglise qui est l'« Etat chrétien ». *Ibid.*, p. 35.

(120) « L'Etat byzantin a été l'Etat religieux par excellence, car les dogmes y étaient affaire d'Etat, mais l'Etat byzantin a été le plus mauvais des Etats ». *Ibid.*, p. 38.

(121) « Est-ce que chaque instant de votre vie pratique ne dément pas votre théorie ? Tenez-vous pour injuste de faire appel aux tribunaux si vous êtes dupés ? Mais l'apôtre écrit que c'est injuste » [allusion à la première Epître aux Corinthiens, ch. VI, 1-9 et à son interdiction de faire appel aux tribunaux civils]. « Tendez-vous la joue droite quand on vous frappe sur la joue gauche, ou bien n'entamez-vous pas un procès pour voies de fait ? Mais l'Evangile l'interdit », etc. *Ibid.*, p. 35. Engels usait d'une argumentation analogue avec ses correspondants : « Si tu agissais selon les prescriptions de la Bible, il ne te serait absolument pas permis d'avoir des relations avec moi. Il est dit dans la seconde Epître de Jean, si je ne m'absuse, [allusion aux versets 10-11 de cette Epître] de ne pas saluer l'incroyant et de ne même pas lui dire « Kairé ». Mais vous êtes loin d'appliquer tout ce qu'il y a dans la Bible... ». Lettre du 27 juillet, *MEGA*, I, 1, 2, 531. L'argumentation est : le christianisme politique ne peut être qu'un christianisme devenu inconséquent, car en politique le christianisme se trouve transféré en un domaine pour lequel il n'a pas été conçu. On peut réciproquement expliquer par là l'acharnement mis ultérieurement par Engels à pénétrer pourquoi et comment ce christianisme avait été primitivement conçu.

(122) *Ibid.*, p. 40.

(123) Remarques sur la réglementation de la censure prussienne (*Œuv. Ph.* 3), p. 137-38.

« Pour autant qu'il professe politiquement le christianisme, cet Etat chrétien a une attitude politique envers la religion et une attitude religieuse envers la politique. S'il ravale les formes politiques en apparence, il ravale tout autant la religion pour la forme » (124).

La religion étant la béquille de son autorité (« le complément et la sanctification de son imperfection ») cette religion « devient donc nécessairement pour lui un moyen ». C'est donc encore un Etat infirme : « *l'Etat chrétien imparfait* ». Il est la négation chrétienne de l'Etat sans être pour autant la réalisation politique du christianisme (125). A celui-ci s'oppose, comme son propre dépassement

« l'Etat démocratique, le véritable Etat (qui) n'a pas besoin de la religion pour son achèvement politique... En lui le fond humain de la religion est réalisé de façon profane... en effet ce n'est pas le christianisme en tant que religion, c'est uniquement le fond humain de la religion chrétienne qui peut se réaliser en des créations vraiment humaines... » (126).

Cet Etat chrétien parfait

« ce n'est donc pas ce prétendu Etat chrétien qui reconnaît le christianisme comme sa base, comme la religion d'Etat et prend donc une attitude exclusive envers les autres religions : *c'est plutôt l'Etat athée*, l'Etat démocratique, l'Etat qui relègue la religion parmi les autres éléments de la société bourgeoise... » (127).

b) *De l'Etat athée à une société sans Etat.*

Dès ce développement de 1844 sur l'Etat athée (128) comme Etat chrétien *parfait*, une importante notation nous rappelle la piste à suivre :

(124) *Question juive*, p. 183.

(125) *Ibid.*, p. 182.

(126) *Ibid.*, 182-3.

(127) *Ibid.*, 181. Toute cette dialectique anticipe évidemment sur les controverses ultérieures et toujours actuelles à propos de la « réalisation » dite temporelle, politique ou sociale du ou des christianismes (institutions chrétiennes, ordre social chrétien, démocratie chrétienne, partis politiques chrétiens, syndicalismes chrétiens, etc.). On y retrouverait sans peine les deux filières indiquées par Marx : la filière dite *imparfaite*, celle que Kruijt nomme la « pillarisation » (institutions nominalement et formellement chrétiennes) ; celle de la déconfectionnalisation pour laquelle à la limite le seul lien social-chrétien éminent n'est autre que l'Eglise, les institutions sociales temporelles demeurant plate-formes ouvertes aux diverses formes de croyance ou de non-croyance et donc au recrutement correspondant à la diversité de ces formes. On peut remarquer que la logique qui passe de la première à la seconde est en effet une logique *interne* à partir du moment où le christianisme *intensif* devient une obstruction à l'*extension* de l'institution (cf. les considérations invoquées récemment pour la déconfectionnalisation des syndicalismes chrétiens au Canada). Dans le catholicisme, cette différenciation s'est compliquée par le clivage sacerdoce-laïcat et le partage mouvementé des rôles entre ces deux populations, ce qui conduit à des schémas mixtes entre la pillarisation et la déconfectionnalisation.

(128) C'est-à-dire un Etat sans pacte avec un Dieu particulier, donc sans privilège et sans discrimination à l'égard de ses sujets, quelle que soit leur croyance ou leur incroyance... Etat non-confessionnel, sécularisé, laïc, mais qui cependant « compte la religion au nombre de ses conditions ».

« Il y a une grande différence entre ces deux faits : ou bien l'Etat imparfait proclame, à cause du vice inhérent à sa nature particulière, c'est-à-dire en tant qu'Etat imparfait, la religion comme sa base ; ou bien l'Etat parfait compte la religion au nombre de ses conditions, (mais c'est) *à cause du vice inhérent à l'essence générale de l'Etat...* » (129).

Notons encore une des premières déclarations publiées par Marx au moment où parvenu en France — à l'abri relatif de la censure prussienne — il prend la liberté de son expression :

« C'est en premier lieu la tâche de la philosophie, *une fois dénoncées les formes sacrées de l'auto-aliénation de l'homme, de démasquer l'auto-aliénation dans ses formes non-sacrées* ; la critique du ciel se transforme par là en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique... » (130).

A vrai dire, cette critique du droit et de la politique et finalement cette critique de l'Etat, Marx en détenait déjà les éléments dans tel dossier manuscrit qui ne verra sa publication que bien après sa mort. En particulier dans cette critique du droit public de Hegel (131) où se trouve déjà formulée la nature « du vice inhérent à l'essence générale de l'Etat » et qui peut être résumé ainsi : si le ciel est l'Etat transcendendant où le croyant s'aliène, l'Etat est le ciel immanent où s'aliène le citoyen. Dans l'Etat athée, et à la limite pourrait-on dire dans un Etat d'athées, la forme sacrée de l'auto-aliénation de l'homme se transfère *dans les formes non-sacrées de la même auto-aliénation*. Dédoublés en hommes (de la société civile) et en citoyens (de l'Etat) « les membres du peuple pris individuellement égaux dans le ciel de leur monde politique furent inégaux dans le destin terrestre de la société, tels les chrétiens égaux dans le ciel sont inégaux sur terre » (132).

Ce thème du dédoublement « forme non sacrée de l'auto-aliénation humaine », va revenir comme un leitmotiv dans la controverse avec B. Bauer (133) :

« Là où l'Etat politique est arrivé à son véritable épanouissement, l'homme mène non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la réalité une

(129) *Question Juive*, p. 182.

(130) « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », *Annales franco-allemandes*, 1844. *Sur la Religion*, p. 42.

(131) Daté par Landshut et Mayer en 1841-42, et par Riazanov en 1843. Publié en 1932. Trad. par Molitor, Œuv. Ph. 4. Cf. *supra*.

(132) *Critique du droit public*, MEGA, I, 1, 1, 497. A propos de tout ce développement sur la « séparation de la société civile et de l'Etat politique », M. RUBEL remarque : « Nous tenons dans ce passage l'esquisse de cette éthique concrète de l'aliénation sociale sans laquelle l'œuvre scientifique et politique de Marx perdrait sa cohérence et sa signification profonde. Il ne s'agit là nullement d'une lubie de jeunesse dont il a été souvent affirmé qu'elle fut rapidement surmontée pour Marx : il s'agit au contraire des fondements mêmes de toute son œuvre théorique... », *Biographie*, p. 73.

(133) *La Question Juive*, 1844. Et aussi les nombreux fragments de *La Sainte Famille* (écrite en 1844, publiée en 1845) qui constituent des réponses aux réponses de B. Bauer.

existence double, céleste et terrestre, l'existence dans la communauté politique, où il se considère comme un être général, et l'existence dans la société civile, où il travaille comme simple particulier... *l'Etat politique est vis-à-vis de la société civile aussi spiritualiste que le ciel l'est vis-à-vis de la terre*. Dans l'Etat... où l'homme vaut comme être générique, il est le membre imaginaire d'une communauté imaginaire, dépouillé de sa vie réelle et individuelle et rempli d'une généralité irréelle » (134).

« Religieux, les membres de l'Etat politique le sont par le dualisme entre la vie individuelle et la vie générique, entre la vie de la société bourgeoise et la vie politique ; religieux il le sont dans ce sens que l'homme considère comme sa vraie vie, la vie politique située au-delà de sa propre individualité » (135).

« La création imaginaire, le rêve, le postulat du christianisme, la souveraineté de l'homme, mais de l'homme en tant qu'être absolument différent de l'homme réel, tout cela devient dans la démocratie de la réalité concrète et présente, une maxime sécularisée » (136).

L'Etat est la forme sécularisée de l'auto-aliénation et en conséquence la théorie de l'Etat est la forme sécularisée du dogme de la médiation :

« L'Etat est le médiateur entre l'homme et la liberté de l'homme. De même que le Christ est le Médiateur auquel l'homme impute toute sa divinité, toute sa perplexité religieuse, l'Etat est le médiateur auquel l'homme transfère toute sa non-divinité, toute sa non-perplexité humaine » (137).

Même l'athéisme de l'Etat (de cet Etat athée identifié précédemment comme le parachèvement de l'Etat chrétien) demeure de ce point de vue — et dans la mesure où il est un athéisme par procuration — une opération d'auto-aliénation, plus exactement une opération où l'auto-aliénation s'est transférée d'une forme sacrée religieuse à une forme profane et séculière :

« Il s'ensuit finalement que l'homme, même s'il se proclame athée par la procuration de l'Etat (*durch die Vermittlung des Staats*), c'est-à-dire a proclamé l'Etat comme athée, cet homme demeure embarrassé de religion (*religiös befangen*) du fait même (*weil*) qu'il ne se reconnaît comme tel (comme athée) que par un détour, par un intermédiaire. La religion est précisément la reconnaissance de l'homme par un détour, par un intermédiaire » (138).

Autant d'analyses déterminantes et par lesquelles Marx dans sa sociologie de la religion va se séparer de plus en plus âprement de l'ami avec lequel il projetait récemment encore de fonder la *Revue de l'Athéisme*, et cela sur un point que son destin familial et personnel lui rendait crucial : l'émancipation juive.

(134) *Question Juive*, p. 147.

(135) *Ibid.*, p. 187.

(136) *Ibid.*

(137) *Ibid.*, p. 175, et *MEGA*, I, 1, 1, 588 : « Wie Christus der Mittler ist dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit, seine ganze religiöse Befangenheit aufbürdet, so ist der Staat der Mittler in den er seine Ungöttlichkeit, seine ganze menschliche Unbefangenheit verlegt ».

(138) *MEGA*, I, 1, 1, 583. La dernière phrase : « Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Weg, durch einen Mittler », est absente de l'édition de Costes.

Dans les successives mises au point de la *Sainte Famille* (139), il reviendra souvent sur ce qui l'a séparé de Bauer et qu'il considère lui-même comme essentiel à la prise de position polémique dans les *Annales franco-allemandes* :

« M. Bruno a confondu l'Etat avec l'Humanité, les droits de l'homme avec l'homme, l'émancipation *politique* avec l'émancipation *humaine* ; il ne pouvait, s'il voulait rester conséquent avec lui-même, manquer de confondre les moyens *politiques* de l'émancipation avec les moyens *humains* de cette même émancipation (p. 169) ».

« Les *Annales franco-allemandes* ont publié une critique de la *Question Juive* de M. Bauer. On y relève son erreur fondamentale, la confusion qu'il fait de l'émancipation *politique* et de l'émancipation *humaine* » (p. 190).

Emancipation *humaine* contre émancipation *politique* ? Au long des quatre fragments la querelle entamée par Marx sur un ton relativement cordial (140), tendra à devenir violente (141).

Quel était son contenu ?

Emancipation *politique* : la position de Bruno Bauer entendait prendre ses distances non seulement vis-à-vis de la libération individuelle du juif assimilé, mais vis-à-vis de l'égoïsme de groupe revendiquant pour le juif des franchises juives à l'intérieur de l'Etat chrétien (142). Selon Bauer :

« Tant que l'Etat reste chrétien et que le juif reste juif, tous deux sont également inaptes l'un à donner l'émancipation, l'autre à la recevoir » (143).

Le problème est que la religion est de part et d'autre la clef de l'opposition. Sa solution est donc selon Bauer que d'une part l'Etat cesse d'être chrétien pour devenir un Etat non-chrétien, non religieux, non confessionnel, donc athée — et que, d'autre part, le juif cesse d'être juif :

« Dès que le juif et le chrétien ne seront plus dans leurs religions respectives que divers degrés de développement de l'esprit humain, des « peaux de serpent »

(139) *Sainte Famille*, loc. cit. Position des questions : « La Question juive n° 1 » (p. 153-60) ; « La Q. J. n° 2 » (167-76) ; « La Q. J. n° 3 » (185-212). Bien qu'aucun de ces fragments n'ait été inclus dans *S.L.R.*, ils constituent sans doute, avec la « Q. J. n° 0 », celle publiée par les *Annales* en 1844, les pages fondamentales sur les conceptions religieuses, a-religieuses et anti-religieuses de Marx.

(140) « Bauer a donné à la question de l'émancipation juive une position nouvelle... et tout cela avec hardiesse, netteté, esprit et profondeur et dans une langue aussi précise que solide et énergique », *Q. J.*, p. 165. C'est ce ton cordial qu'on retrouvera dans le *Bruno Bauer* d'ENGELS, loc. cit.

(141) « Dès que M. Bauer se fut émancipé de la théologie orthodoxe non critique, l'autorité politique remplaça pour lui l'autorité religieuse. Sa croyance en Jehovah se transforma en croyance en l'Etat prussien... Dans son dernier écrit politique il énonce enfin le désir le plus intime du critique s'enflant en l'Etat, La religion est sacrifiée à l'Etat, ou plutôt l'Etat n'est que le moyen de faire passer de vie à trépas l'adversaire de la critique, la religion et la théologie non critique... », *Sainte Famille*, p. 300-1.

(142) Bruno BAUER leur répond : « Vous êtes, vous autres Juifs, des égoïstes si vous réclamez pour vous, parce que vous êtes juifs, une émancipation particulière... », *Q. J.*, p. 164.

(143) *Ibid.*

dépouillées par le serpent qu'est l'homme, ils ne se trouveront plus dans une opposition religieuse, mais dans un rapport purement critique, scientifique, humain. La science constitue alors leur unité. Or des oppositions scientifiques se résolvent par la science même » (144).

Dans cet Etat laïc assorti d'une libre recherche sur les croyances qui ne seraient plus que des *objets* de science, il est difficile de ne pas reconnaître le point de vue et peut-être l'espérance momentanée défendue par Marx dans la *Gazette Rhénane* deux ans auparavant. L'explication avec Bauer prend ainsi les proportions d'un débat avec lui-même. C'est en tout cas ce point de vue qui recouvre l'étiquette sans doute partielle d'émancipation *politique* (145) et qui se trouve résumée comme suit :

« Bauer exige donc d'une part que le juif renonce au judaïsme et l'homme, somme toute, à la religion, pour être émancipé civiquement. Et d'autre part, conséquence logique, il considère la suppression politique de la religion comme la suppression de toute religion » (146).

Emancipation *humaine*. C'est celle qui — au contraire de Bauer — soumet à la critique non pas l'Etat chrétien mais « l'Etat en soi » (147), celle qui liquide le dédoublement de l'homme et du citoyen, celle qui supprime pour autant toute procuration de l'Etat :

« Elle n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique » (148).

Bauer préconisait la liaison d'un athéisme culturel (conscience scientifique non-religieuse des religions) et d'un athéisme politique (Etat laïc athée). Dans son dispositif Marx introduit en coin sa conception d'un athéisme social, c'est-à-dire d'une société qui aura éliminé de son sein l'acte religieux de la médiation (de « la reconnaissance de l'homme par un détour ») et son corrélatif l'auto-aliénation, *y compris sous ses formes non sacrées*, profanes, séculières : l'Etat. A l'émancipation *politique* dans l'Etat athée s'oppose l'émancipation *humaine* dans la société a-étatique. En précisant ses griefs contre le schéma de Bauer, Marx achève de préciser sa première pensée.

(144) C'est la position de Bauer résumée par MARX, *op. cit.*, p. 166.

(145) B. Bauer reprochera à Marx d'avoir minimisé la part proprement religieuse de son étude, celle qui à côté d'un Etat non religieux préconisait une science non religieuse des religions, et protestera : « La question juive est une question religieuse ». Réponse de Marx : « Il s'agit de savoir ce qu'est une question religieuse et notamment ce qu'elle est de nos jours... Les questions religieuses actuelles ont de nos jours une importance sociale. Il n'est pas question d'intérêts religieux comme tels. Seul le théologien peut encore croire qu'il s'agit de la religion comme religion. Les *Annales* avaient, il est vrai, le tort de ne pas s'en tenir au mot : social... On n'a pas du tout nié, comme M. Bauer voudrait le faire accroire, que la question juive soit en même temps une question religieuse ». *Sainte Famille*, p. 193-4.

(146) *Q. J.*, p. 169.

(147) « Nous voyons l'erreur de Bauer dans ce fait qu'il soumet à la critique l'« Etat chrétien » et non pas l'« Etat en soi », *Q. J.*, p. 170.

(148) *Ibid.*, p. 202.

Ce schéma de Bauer est en effet :

a) *inutile*. L'athéisme « politique » (Etat laïc, Etat des droits de l'homme) ne *postule* pas en droit l'athéisme culturel (abandon de la religion). *Au contraire*,

« nous posons la question : le point de vue de l'émancipation politique a-t-il le droit de demander au juif la suppression du judaïsme, et à l'homme la suppression de toute religion ? » (149).

« L'histoire répond : l'inconciliabilité de la religion et des droits de l'homme se trouve si peu dans le concept des droits de l'homme, que le droit d'être religieux et de l'être à son gré est compté expressément au nombre des droits de l'homme » (150).

b) *inopérant*. L'athéisme politique *n'implique* pas en fait l'athéisme culturel. *Et là aussi au contraire...* L'Amérique du Nord est le pays où ont fleuri les institutions spécialement réfractaires à toute conception d'une religion d'Etat, donc a-religieuses et en ce sens a-thées. Et pourtant l'Amérique du Nord « reste le pays de prédilection de la religiosité » (151). Dialectique de la mort politique corrélatrice d'une résurrection sociale qui sera soulignée au cours de la controverse :

« L'Etat moderne développé (154) déclare que la religion ainsi que les autres éléments de la vie bourgeoise n'ont commencé à exister dans leur étendue *que le jour* où il les a déclarés non politique et les a abandonnés à eux-mêmes... Comme dans le cas de la désagrégation de la propriété par la suppression du cens électoral, la désagrégation de la religion par la suppression de l'Eglise d'Etat, cette proclamation de sa mort civique, a précisément comme corrélatif sa vie la plus puissante, qui dès lors obéit tranquillement à ses propres lois et déploie toute la largeur de son existence » (153).

c) *insuffisant*. La corrélation d'un athéisme *culturel* ésotérique et d'un athéisme *politique* exotérique n'implique pas la liquidation de l'auto-alienation sous sa forme profane. *Au contraire*. Si au plan de l'Etat l'homme est libéré de la religion, au plan de la société les hommes deviennent seulement libres de leurs religions (154).

(149) Q. J., p. 170.

(150) *Ibid.*, p. 192. En particulier d'après les constitutions françaises de 1791-1795, la constitution de Pennsylvanie, celle du New Hampshire citées par Marx. Egalement *Sainte Famille*, p. 203 : « Lorsque le critique (B. Bauer) affirme que pour accorder et recevoir les droits universels de l'homme, les juifs et les chrétiens seraient obligés de sacrifier le privilège de la foi... on lui oppose spécialement le fait que dans toutes les proclamations non critiques des droits de l'homme, le droit d'exercer le culte d'une religion quelconque est inscrit expressément comme un droit universel de l'homme. Le critique aurait dû savoir d'ailleurs que les hébertistes furent renversés sous le prétexte d'avoir attaqué les droits de l'homme en attaquant la liberté religieuse... ».

(151) *Ibid.*, p. 172.

(152) Dont les Etats-Unis sont précisément pour Marx un échantillon.

(153) *S.F.*, p. 209-10.

(154) Les droits de l'homme ne libèrent donc pas l'homme de la religion, mais ils lui donnent la liberté de religion », *S. F.*, p. 202.

« De même que l'activité industrielle n'est pas supprimée dès qu'on supprime les privilèges des métiers, des jurandes et des corporations, et que la véritable industrie ne commence au contraire qu'après la suppression de ces privilèges ; de même que la propriété foncière n'est pas supprimée dès qu'on supprime la propriété foncière privilégiée et qu'un mouvement universel ne commence au contraire qu'avec la suppression des privilèges dans la libre distribution des parcelles et la liberté de les aliéner ; de même que le commerce n'est pas supprimé par la suppression des privilèges commerciaux, et qu'on ne s'aperçoit au contraire de sa réalité qu'avec la liberté du commerce ; *de même la religion ne se développe dans son universalité pratique (rappelons-nous les Etats-Unis d'Amérique) que là où il n'est plus de religion privilégiée* » (155).

Or, la reconnaissance de ces libertés est en même temps la reconnaissance par l'Etat de « l'homme de la société bourgeoise », c'est-à-dire de l'homme indépendant et rattaché simplement aux autres hommes par le lien de l'intérêt privé et de l'inconsciente nécessité naturelle, « l'esclave du travail utilitaire, de ses propres besoins et des besoins égoïstes d'autrui... » (156). Cet homme libre de tout n'est libéré de rien (157), et concernant en particulier la religion cet homme, fût-il athée, *opère en réalité le transfert d'un culte* ou bien sur l'Etat, ou bien au-delà de l'Etat, sur l'argent : « ce dieu des juifs sécularisé et devenu le dieu du monde » (158).

Il n'y a donc d'émancipation juive qu'au niveau de l'émancipation humaine dans la société a-étatique, la société *communiste* (159) et réciproquement cette société sera une société dé-judaïsée. Mais cette déjudaïsation sera non l'abandon religieux du judaïsme, mais la liquidation sociologique de la judaïcité. Cette judaïcité, il faut la chercher « non pas dans la théorie religieuse mais dans la pratique industrielle et commerciale » (160). L'émancipation des juifs et leur transformation en hommes « est corrélatrice du fait que les hommes s'émancipent et se libèrent du judaïsme ».

« Cette tâche ne fut pas considérée comme le fit M. Bauer, comme la tâche spéciale du juif, *mais comme une tâche pratique générale du monde moderne, juif jusqu'au plus intime de son être*. On a prouvé que la tâche de supprimer la nature juive était en réalité la tâche de supprimer le judaïsme de la société bourgeoise, le caractère anti-humain de l'existence actuelle qui atteint son point culminant dans le système de la haute finance » (161).

(155) *Ibid.*, p. 207. La Q. J. disait en raccourci : « L'homme ne fut pas émancipé de la religion, il reçut la liberté religieuse. Il ne fut pas émancipé de la propriété, il reçut la liberté de la propriété. Il ne fut pas émancipé de l'égoïsme de l'industrie, il reçut la liberté de l'industrie... », p. 200.

(156) *S. F.*, p. 202.

(157) *Ibid.* Et p. 208 : « l'indépendance achevée de l'individu... n'est en réalité que l'expression de son asservissement absolu et la perte de son caractère humain ».

(158) Q. J., p. 210.

(159) Dans toute cette controverse le mot n'est prononcé qu'une fois, *S. F.*, p. 168.

(160) *S. F.*, p. 195.

(161) *Ibid.*

Dans sa biographie, si attentive et si avertie, M. Rubel souligne : « On n'insistera jamais assez sur le fait que Marx est venu au socialisme avant d'en avoir découvert les présuppositions sociologiques et économiques ». En effet. La motivation éthique, fût-elle cependant aussi exclusive que le voudrait M. Rubel (162) ? Il semble bien qu'une pesée déterminante ait été exercée par une *sociologie critique de la religion en général, et du judaïsme en particulier*, une pesée similaire s'exerçant sur Engels à partir de la *critique du protestantisme en général et du piétisme en particulier*. Le fait est en tout cas qu'au terme de cette critique, la société socialiste se présente comme un *impératif catégorique* aussi rédhibitoire dans sa forme que vide dans son contenu.

A ce point, l'humanisme athée de Marx-Engels est essentiellement la *critique de l'homme judéo-chrétien identifié à l'homme de la société bourgeoise*, cet homme abstrait et quintessencié dont Engels écrira plus tard « qu'il n'est pas né dans le sein de sa mère, mais éclos du dieu des religions monothéistes » (163).

A l'athéisme de cet humanisme il restera à parcourir trois opérations pour prendre ses dimensions :

la lutte contre la sacralisation de la Révolution — ce sera l'objet de la *Circulaire contre Kriege* (164) en 1845 ;

l'incorporation du matérialisme historique dans un humanisme réaliste. Les principaux traits en seront fixés dans l'*Idéologie allemande*, et *Le Capital* s'épuisera à dévoiler la logique meurtrière de l'argent, « cette valeur générale et hypostasiée de toutes choses » (165) ;

l'établissement rétrospectif d'une science historique et matérialiste des religions de l'histoire. Ce sera dans sa majeure partie l'œuvre d'Engels qui d'ailleurs ne se dissimulera guère le caractère hypothétique de son entreprise...

Henri DESROCHE.

Ecole Pratique des Hautes Etudes
(VI^e section).

(162) Le poids de la critique économique (par ex. à propos de l'affaire des vols de bois traitée dans la *Gazette Rhénane*) ne saurait être sous-estimé, comme l'a montré P. NAVILLE, *De l'aliénation à la jouissance*. Paris, Rivière, 1957. En particulier la dialectique : *Eigenschaft-Eigentum* est fondamentale, « puisque le communisme vise à restituer la prépondérance aux *Eigenschaften* sur les *Eigentümer*, aux « qualités propres » sur les « propriétés privées ». *Op. cit.*, p. 83, 146 et *passim*.

(163) L. Feuerbach, in *S.L.R.*, p. 237.

(164) *Loc. cit.* in *Cahiers de Marxologie*.

(165) Q. J., p. 204.

SOCIALISME ET ANTICLÉRICALISME

Une enquête socialiste internationale

(1902 - 1903)

1902-1903 : années où, en France, on s'interroge de tous côtés sur les questions religieuses, plus que jamais à l'ordre du jour (1). En décembre 1905 sera votée la loi de Séparation des Eglises et de l'Etat. Les élections de 1902 ont grossi la majorité laïque d'une trentaine de sièges et porté Combes au pouvoir. L'offensive lancée par Waldeck-Rousseau en 1899 contre les congrégations va s'étendre à l'ensemble du clergé. Léon XIII vit les derniers mois de son long pontificat. Le « ralliement » a échoué, « l'esprit nouveau » n'est qu'un souvenir. L'affaire Dreyfus a tout emporté.

Le nouveau gouvernement n'a pas caché son intention d'intensifier la lutte anticléricale. Mais, pour ce faire, il lui faut rassembler sur son programme une majorité assez composite dont radicaux et radicaux-socialistes forment à la fois le centre et la masse de manœuvre. Pour les socialistes, la question est double : peuvent-ils se rallier à une politique qui fait passer au second plan les revendications sociales et, de plus, dont non seulement la direction mais le contrôle leur échappe ? En 1898, ils étaient 37 ; en 1902, ils sont entrés 47. Jaurès, battu quatre ans plus tôt, a été élu ; Guesde, une nouvelle fois, a été écarté.

Dedans ou dehors, les deux hommes représentent et animent deux tendances du socialisme français dont l'unité ne réussit pas à se faire et dont l'organisation parlementaire demeure distincte : à gauche, l'*Unité*

(1) Voir nos études : « Une enquête anticléricale de pratique religieuse en Seine-et-Marne (1903) », *Archives de Sociologie des Religions*, 6, juil.-déc. 1958, pp. 127-148 ; *Le journal d'un prêtre d'après-demain* (1902-1903), de l'abbé Calippe, Paris, Casterman (sous presse).

Aucun inventaire n'a encore été fait de ces enquêtes. Signalons ici : « Enquête sur la possibilité d'un parti catholique libéral », *Nouvelle revue* (1901) ; « Enquête sur la jeunesse actuelle », *La Source*, revue de la jeunesse catholique normande (1903) ; Lucien ARRÉAT, *Le sentiment religieux en France* (Paris, Alcan, 1903) ; H. CHARRIAUT, *Après la Séparation. Enquête sur l'avenir des Eglises* (Paris, Alcan, 1905) ; « Enquête sur la morale sans Dieu », *La Revue* (avril, nov., déc. 1905) ; Dr. Marcel RIFAUX, *Les conditions du retour au catholicisme. Enquête philosophique et religieuse* (Paris, Plon, 1907) ; J. de NARFON, « Enquête sur le rôle social et politique du clergé », *Le Figaro*, août-sept. 1907 ; Frédéric CHARPIN, *La question religieuse. Enquête internationale* (Paris, Mercure de France, 1908) ; « Enquête sur l'avenir des catholiques et des socialistes dans l'évolution contemporaine », *B.I.R.S.*, n° 75-76 (1909), etc.

socialiste révolutionnaire (6 blanquistes, 5 guesdistes) ; à droite, le *Groupe socialiste parlementaire* (2). Guesde pense qu'on ne peut pas « réunir deux classes dans leur expression politique tant qu'elles seront divisées mortellement sur le terrain économique » ; il se refuse, sous prétexte de péril clérical, à laisser détourner les travailleurs de la lutte de classe. Jaurès, au contraire, est « réformiste » et « ministériel », partisan du soutien socialiste au gouvernement pour l'accomplissement du programme radical sur lequel se divise la bourgeoisie. Dans cette perspective, pour assurer contre eux-mêmes le cabinet et sa majorité, il élabore une stratégie parlementaire qui, par le canal de la « délégation des gauches », s'impose aux députés du *Bloc*. Son attitude suscite de vives critiques chez les socialistes de gauche, qui veulent bien apporter leurs voix au ministère Combes mais entendent ne pas se lier à lui. Entre les deux partis, le fossé s'élargit, et Guesde en appelle à l'*Internationale*, ainsi qu'il l'avait déjà fait en 1900 quand, avec le *cas* Millerand, s'était posée pour la première fois la question de la participation d'un élu socialiste à un gouvernement bourgeois.

C'est dans ces conditions qu'une revue bimensuelle de la gauche, *Le Mouvement socialiste*, lança une enquête internationale, auprès des représentants des différents partis socialistes, sur « l'anticléricalisme et le socialisme ». Les réponses parurent du 1^{er} novembre 1902 au 1^{er} mai 1903 (3). Il y en avait 23, émanant de 9 pays : Allemagne (6), France (3), Belgique (3), Grande-Bretagne (3), Etats-Unis (3), Italie (2), Espagne (1), Autriche (1), Danemark (1).

L'enquête était présentée par André Morizet. Elle était motivée par l'actualité politique et l'attitude des parlementaires socialistes, plus

(2) En réalité cette structure marque un progrès considérable, car la division est beaucoup plus poussée qu'il n'apparaît. En 1899, lors de la première tentative d'unification, le Congrès général des organisations socialistes françaises rassemblait six formations principales :

- le Parti ouvrier français, de Jules Guesde (1880) ;
- la Fédération des travailleurs socialistes de France, de Brousse (1882), scission du précédent ;
- le Parti ouvrier socialiste révolutionnaire, d'Allemane (1890), dissident de la précédente ;
- l'Alliance communiste (1896), dissidente du précédent ;
- le Parti socialiste révolutionnaire, fidèle à Blanqui (1898) ;
- la Fédération des socialistes indépendants, de Jaurès, dont la tradition est assez différente des précédents.

En 1902, blanquistes, guesdistes et allemanistes dissidents de l'Alliance communiste se regroupèrent sans fusionner au sein du *Parti socialiste de France* ; de même broussistes et indépendants au sein du *Parti socialiste français*.

(3) Du n° 107 au n° 119. — *Le Mouvement socialiste* avait été fondé en 1899 par Hubert Lagardelle et devait durer jusqu'en 1914. Il avait comme secrétaire de rédaction Emile Buré et eut un temps dans son comité Marcel Mauss. La revue déclarait se rattacher au marxisme au double point de vue « du but final et de la tactique », ce qui signifiait, en termes moins généraux, l'organisation du prolétariat en parti de classe et l'auto-émancipation des travailleurs, — et à un marxisme, écrivait Kautsky dans sa *Neue Zeit*, « qui n'est pas dogme rigide d'une secte sur lequel elle jure aveuglément, mais une méthode féconde de recherche vivante et d'investigation ». J. Gaumont lui a consacré une notice documentée dans son *Histoire générale de la Coopération*, Paris, 1924, tome II, pp. 302-307. Voir aussi dans la revue, l'important article doctrinal de Marcel Mauss, « L'action socialiste », 15 octobre 1899 (n° 19), pp. 449-462.

précisément par les réactions que provoquait cette attitude chez les camarades allemands : « Qu'ont donc les socialistes de France à se jeter dans l'anticléricalisme vulgaire ? ». Il s'agit donc de définir une attitude de principe et les principes d'une attitude, « question redoutable, qu'on résout trop volontiers par des affirmations d'une tranchante et brutale simplicité ».

Nous ignorons combien de socialistes avaient été interrogés et en quels termes. En revanche, nous connaissons la position propre du *Mouvement socialiste*, par un article paru trois mois plus tôt sous la signature de Raoul Briquet (4), et qui éclaire bien l'esprit dans lequel a été entreprise l'enquête.

L'auteur de cet article juge que la politique à laquelle se prêtent en France les socialistes n'est pas exempte de péril : « d'abord pour la liberté, qu'elle compromet par des mesures d'exceptions ; ensuite pour les destinées du socialisme, qu'elle détourne de sa véritable mission ». *L'idée de lutte de classes pâlit devant le prestige du bloc républicain*, note-t-il : « Tandis que la démagogie anticléricale sévit dans les milieux socialistes, la politique ouvrière subit un arrêt prolongé... Il est déplorable que le parti socialiste soit absorbé par la passion anticléricale au point de négliger sa fonction essentielle ». Sans doute le cléricalisme doit-il être combattu par le socialisme, encore que la nécessité n'en soit pas aussi impérieuse dans tous les pays. La contradiction est évidente entre « le socialisme qui prêche la révolte contre les injustices terrestres et le christianisme qui ordonne aux malheureux de les accepter avec résignation en échange d'une félicité éternelle ». Mais si le ministère et sa majorité étaient animés par un anticléricalisme plus sincère et moins bruyant, « il se dirait que la véritable politique anticléricale, c'est encore la politique sociale... Il est regrettable que le socialisme qui pourrait, tout en restant fidèle à sa mission propre, porter contre l'Eglise des coups décisifs, s'attarde à violenter inutilement les consciences ». Pourquoi aller chercher les cléricaux sur leur terrain, alors qu'il est plus facile et plus efficace de les rencontrer sur le terrain de la lutte ouvrière ?

Dans quelle mesure cette ligne coïncide-t-elle avec celle du socialisme international ? Et y a-t-il même, hors de France, une ligne reconnue par tous ? Quelle est la portée des nuances, voire des divergences qui se laisseraient déceler ? Telles étaient les questions engagées dans la consultation ouverte par le *Mouvement socialiste*. Un examen attentif du dossier nous permettra d'y répondre plus méthodiquement que ne l'a fait son promoteur. Pour la commodité de l'exposé, nous classerons les contributions par pays, sauf à grouper séparément celles qui émanent des chrétiens socialistes.

I. — LES SOCIALISTES FRANÇAIS.

Trois socialistes français ont répondu à l'enquête : Edouard Vaillant, député de Paris, ancien communal, et Paul Lafargue, gendre de Marx, tous deux blanquistes et

(4) « La politique anticléricale », 15 août 1902, pp. 1441-1452.

membres du Conseil Central du Parti socialiste de France ; Francis de Pressensé, député du Rhône et membre du Parti socialiste français, fils du pasteur Edmond de Pressensé.

VAILLANT.

La classe possédante a ses deux gendarmeries, l'une terrestre, l'autre céleste. Elle n'admet pas qu'on touche à la première. En revanche, elle se prête à un anticléricalisme spectaculaire qui n'entame pas réellement la puissance de l'Eglise mais permet d'ajourner les nécessaires réformes sociales. Les socialistes doivent démasquer ce double jeu et aussi l'utiliser. Ils peuvent donc sans crainte mais en toute lucidité s'associer aux anticléricaux bourgeois : « Ils savent très bien que leur œuvre essentielle est de frapper à mort le capitalisme, car avec lui disparaissent aussi bien ses défenseurs spirituels que temporels. Mais ils le frapperont d'autant mieux et plus mortellement qu'ils l'auront davantage affaibli et désarmé ».

LA FARGUE.

« Un parti n'est révolutionnaire qu'à condition de révolutionner les têtes des femmes et des hommes qu'il appelle à l'action ». Il lui faut donc conduire la lutte contre l'idéologie religieuse, non plus sur la lancée des Encyclopédistes (la bourgeoisie y pourvoit avec ses savants et aussi ses charlatans comme Léo Taxil), mais par l'étude des origines sociales et du rôle social des religions. Il lui faut aussi combattre les prêtres (contre lesquels fermente dans la classe ouvrière et certaines couches de la petite bourgeoisie « une haine aussi légitime qu'intense »), domestiques des capitalistes et eux-mêmes exploités, depuis que religieux et religieuses sont devenus des industriels (« Frères, il faut distiller ! »). Mais il n'oubliera pas que « l'anticléricalisme des arrivistes radicaux est la doublure du cléricalisme des bourgeois repus », et que « l'idéalisme bourgeois, avec ses prêtres laïques et ses divinités, est autrement dangereux que le christianisme ».

PRESSENSÉ.

En quelques années, l'anticléricalisme bourgeois a passé par trois phases. Au départ, il n'a pas été un hypocrite alibi social, mais, quand ils ont vu que la lutte contre les congrégations les entraînait à la suppression du Concordat, les républicains ont pris peur et reculé ; ils ont inventé *l'esprit nouveau*, « livré les clefs de la citadelle aux ralliés et aux prêtres ». Depuis, le boulangisme, le dreyfusisme et les moines factieux leur ont rouvert les yeux et ont obligé Waldeck-Rousseau à engager une lutte qui peut être décisive contre « une puissance inévitablement hostile aux principes du monde moderne ». La défaite radicale du cléricalisme est une condition d'existence de la République, et la République est le milieu nécessaire du socialisme (5). « Le socialisme est l'ennemi-né de l'Eglise » en tant qu'elle est non une conception métaphysique mais une institution sociale, et « la guerre anticléricale est à cette heure le premier devoir et le premier intérêt de la République ». Il serait chimérique et coupable de séparer leurs destinées : « Ne faisons pas la fine bouche ; n'oublions pas les leçons de l'Affaire... ».

II. — LES SOCIALISTES ALLEMANDS.

L'Allemagne, d'où était partie l'idée de cette consultation, a envoyé six réponses : Auguste Bebel, fondateur avec W. Liebknecht du Parti ouvrier social-démocrate, Edouard

(5) Sur cette thèse s'étaient divisés, au temps du boulangisme, socialistes de droite aussi bien que de gauche. De vieux indépendants et de vieux blanquistes rallièrent alors le général dans l'espoir de plus vite jeter bas la république opportuniste, tandis que les guesdistes avaient refusé de choisir entre Ferry et Boulanger.

Bernstein, théoricien révisionniste du marxisme, et. G. von Vollmar, tous trois députés au Reichstag ; Karl Kautsky, directeur de la *Neue Zeit* et défenseur contre Bernstein de l'orthodoxie marxiste avant d'être lui-même dépassé par les événements au moment de la grande guerre et de la révolution russe ; Rosa Luxembourg, et enfin le Pasteur Göhre dont il sera fait état tout à l'heure avec les chrétiens socialistes.

VOLLMAR.

Le programme du Parti socialiste allemand proclame que *la religion est affaire privée*. Il faut s'y tenir strictement mais aussi en tirer toutes les conséquences. Il faut lutter contre les ingérences abusives de l'Eglise dans l'Etat, mais garder une neutralité absolue vis-à-vis de la religion et du sentiment religieux, sous peine de faire le jeu des *ultramontains* : « Chacun jouit de la plus grande liberté en matière religieuse. Son opinion religieuse n'a rien à voir avec les questions politiques ou économiques... Si vous voulez montrer que le *Centrum* (6) ou tout autre parti mésuse de la religion, c'est tout autre chose. Mais la sphère des idées religieuses n'a rien à voir avec la lutte que nous menons... Au lieu de vous en tenir follement à votre progrès des lumières, attaquez-vous à un des forfaits politiques ou sociaux commis par le Centre et vous obtiendrez des résultats cent fois supérieurs ».

BERNSTEIN.

Proclamant la religion affaire privée, le Parti socialiste allemand revendique l'expropriation de l'Eglise et de ses organisations en tant qu'agents de la vie sociale, mais s'abstient de prendre position vis-à-vis des croyances religieuses ou métaphysiques. L'esprit du programme est bien pour la science contre les révélations : « Toutefois, dans le domaine où la science, elle aussi, ne saurait prétendre dire son dernier mot (*sic*), il ne prescrit rien aux consciences ; il s'oppose seulement et rigoureusement à toute tentative d'introduction dans les institutions publiques d'un élément confessionnel quelconque ».

BEBEL.

« Chacun peut croire ce qu'il veut. Dans le Parti la chose n'intéresse personne... La plus efficace des propagandes : soutien à tous les opprimés ». Par conséquent : pas de propagande religieuse au sein du Parti ; séparation des Eglises, associations privées, et de l'Etat, purement laïque.

ROSA LUXEMBOURG.

« La religiosité des masses ne disparaîtra complètement qu'avec la société actuelle », bien qu'elle se dissolve à mesure que celles-ci, instruites par le socialisme, comprennent l'évolution sociale. En attendant, la religion doit demeurer affaire privée. Ce qui implique : 1^o) neutralité du Parti pour autant que ces questions relèvent de la conscience ; 2^o) lutte sur le terrain politique pour l'abolition des privilèges et situations d'exception.

Sur ce second point, plusieurs tactiques sont possibles. En Allemagne, le Parti fait peu de propagande antireligieuse ; il vote contre le budget des cultes, mais pour la rentrée des Jésuites ; il a voté contre le *Kulturkampf*, mais il combat le parti catholique, en tant non que catholique mais que conservateur. En France, la République s'est faite contre l'Eglise qui, sous l'Ancien Régime, faisait pleinement partie du mécanisme de l'Etat, mais la bourgeoisie n'a pas su aller au bout de ses principes. Pris entre l'Eglise et le socialisme, le radicalisme anticlérical est désormais sans raison d'être ; aussi lutte-t-il de manière à ne pas couper la branche sur laquelle il repose : il persécute le clergé régulier mais finance le clergé séculier qui constitue cependant la principale force de l'Eglise. En fonction de cette situation, les socialistes français ont à déterminer leur voie propre.

(6) Le parti des catholiques allemands.

KAUTSKY (7).

1) *L'Eglise, le socialisme et le christianisme.*

« L'Eglise catholique est l'ennemie déclarée de tout mouvement révolutionnaire ; sans doute, elle s'incline devant les révolutions victorieuses, mais toute classe révolutionnaire qui se développe peut s'attendre à voir l'Eglise diriger contre elle toutes les armes dont elle dispose. Elle hait surtout les tentatives de supprimer l'exploitation et les différences de classes...

« Cet antagonisme entre l'Eglise et la démocratie ne signifie nullement qu'il soit impossible d'être en même temps un chrétien ayant la foi et un démocrate socialiste convaincu. Le christianisme est le produit de facteurs si nombreux, il a traversé tant de transformations sociales en s'y adaptant, que la notion de chrétien est devenu extrêmement vague et, comme l'idée de religion, tolère les conceptions les plus opposées (8). Aussi peut-on l'entendre en un sens où elle correspond à des tendances socialistes. Et, véritablement, le mouvement socialiste est plus près du christianisme primitif que toute autre tendance moderne ; il est, comme lui, d'origine prolétarienne. Sans doute ce fut le prolétariat misérable, réduit à la mendicité, non le prolétariat fier, le prolétariat militant, qui lui imprima sa première marque ; mais, quoi qu'il en soit, la tendance à supprimer les antagonismes de classes se concilie fort bien avec la doctrine chrétienne des évangiles. On peut se considérer comme un excellent chrétien, et cependant prendre la part la plus ardente à la lutte des classes...

« Nos camarades français se déclareront opposés à cette opinion. En France, en effet, et depuis le 18^e siècle, une lutte si violente s'est établie entre le clergé catholique et les classes révolutionnaires qu'il est impossible dans ce pays d'avoir des sentiments chrétiens et d'être socialiste ; mais le cas n'est pas le même dans toutes les nations...

« Là où il est impossible d'être en même temps un bon chrétien et un bon socialiste, la faute en est non à notre parti mais au clergé. S'il peut avoir ses raisons de fermer les yeux quand quelques-unes de ses ouailles ou même certains de ses pasteurs participent aux luttes des classes prolétariennes, les intérêts et les traditions cléricales sont en contradiction trop accusée avec l'émancipation du prolétariat pour que l'Eglise ne s'oppose pas vigoureusement à toute tentative sérieuse de ses membres de participer à la lutte des classes, — cette participation dût-elle d'ailleurs rester étrangère à notre parti et s'adapter parfaitement aux formes religieuses. Même là où le socialisme dit chrétien est pris au sérieux et ne se réduit pas à un charlatanisme démagogique, il ne peut jamais servir efficacement à la libération du prolétariat...

« Ainsi donc, bien que la démocratie socialiste respecte toute conviction religieuse, bien qu'elle en ait fait l'affaire de chaque individu, bien que les doctrines de l'Evangile soient compatibles avec les buts que nous poursuivons, notre parti ne s'en heurte pas moins à l'hostilité de cette autorité qui domine dans la religion catholique considérée comme religion collective, à l'hostilité du clergé ».

2) *L'Eglise, le socialisme et la bourgeoisie.*

Dans son opposition à l'Eglise, le socialisme rencontre la bourgeoisie libérale. Mais

(7) C'est, avec ses 51 pages, de beaucoup la plus étoffée de toutes les réponses. Elle se limite strictement au cas du catholicisme. Elle fut publiée en brochure séparée la même année en allemand. On sait que Kautsky avait consacré par ailleurs une longue étude tant au christianisme primitif qu'aux soulèvements sociaux, surtout agraires, du Moyen Age et à leur inspiration chrétienne dans ses *Vorläufer des neueren Sozialismus*, Stuttgart, 1895..

(8) Allusion à une réflexion de Schiller : « Quelle religion je reconnais ? Aucune de celles que tu me nommes. — Et pourquoi aucune ? — Par religion ! ».

une communauté d'antagonisme suffit-elle à fonder une alliance ? Agrariens et féodaux ne sont-ils pas, les uns et les autres, contre le capital industriel ?

Force conservatrice, la bourgeoisie n'est pas capable d'un acte révolutionnaire ; elle ne peut mener victorieusement la lutte contre l'Eglise, et dans cette lutte, le prolétariat doit éviter de se mettre à sa remorque de manière à forger sa propre politique de classe. En attendant qu'il en soit capable seulement, il lui faut prendre le libéralisme au mot et l'entraîner à pousser ses principes dans ses dernières conséquences.

Comment définir l'originalité de cette politique ? En ceci que, si « la bourgeoisie veut incorporer l'Eglise à l'Etat, la démocratie socialiste veut séparer l'Eglise de l'Etat ; elle combat ce que poursuit la bourgeoisie libérale, la transformation de l'Eglise en une administration publique, du clerc en un fonctionnaire public ». Le gouvernement français disperse les congréganistes non parce qu'ils abrutissent le peuple, mais parce qu'ils échappent à son contrôle. Le socialisme doit donc lutter *contre toute mesure d'exception*, qu'elle soit un privilège ou, au contraire, une vexation.

Deux raisons l'y invitent. En premier lieu, « la religion que l'Eglise enseigne correspond, aujourd'hui encore, aux besoins impérieux de masses considérables ». Comme classe particulièrement brimée dans sa liberté, « le prolétariat doit se prononcer pour la liberté religieuse illimitée... Il se mettrait en contradiction avec sa mission historique s'il voulait empêcher les masses cléricales de satisfaire à leur manière leurs besoins religieux » (9). En second lieu, les mesures d'exception risquent toujours de se retourner contre le prolétariat : « L'emploi de la force n'aboutit qu'à accroître encore les armes dont le pouvoir dispose envers ses adversaires ». Or, tandis que l'intérêt de l'Eglise et de l'Etat bourgeois est que leur conflit ne dépasse pas certaines limites, la lutte contre le prolétariat qui cherche à s'élever tend à devenir la tendance dominante de la politique bourgeoise : ainsi en a-t-il été du *Kulturkampf* dont Bebel avait pu prédire l'échec et que suivaient, cinq ans plus tard, en 1878, les lois dirigées contre le Parti socialiste.

L'évolution des conditions sociales favorise le cléricalisme et le socialisme au détriment du libéralisme. L'Eglise gagne actuellement en influence sur les classes moyennes décadentes, faite qu'elle est « pour prêter son appui à la misère sans espoir », et même sur les couches nouvellement prolétarisées de la population. La tâche prochaine du socialisme sera donc la lutte contre le *Zentrum* qui tâchera de mobiliser l'Eglise à son service ; ses principes lui permettront de la conduire « sans se compromettre aux yeux des masses prolétariennes encore chrétiennes ».

III. — LES SOCIALISTES BELGES.

Trois députés belges ont répondu à l'enquête : Jules Destrée, Léon Furnémont et Emile Vandervelde, chef du parti ouvrier.

DESTRÉE.

La bourgeoisie libérale entretient le cléricalisme comme un mendiant la plaie qui le fait vivre. Au contraire l'alliance du socialisme et de l'anticléricalisme, même spécifiquement ouvrier, n'a rien de nécessaire. « La lutte acharnée contre l'Eglise n'est pas la véritable voie du socialisme. Pour unir les prolétaires du monde entier, il ne faut pas commencer par les diviser selon leur foi. Pour réaliser des modifications économiques profondes, il ne faut point les mêler d'éléments étrangers. La lutte des classes est

(9) Ce n'est là, d'ailleurs, qu'un cas particulier d'un problème plus général : il en va de même de la bureaucratie et plus encore de l'armée, moyen de domination capitaliste et dont « une société socialiste ne pourrait se passer », du moins à ses débuts.

entravée, en son action salulaire et révolutionnaire, dès qu'on l'obscurcit par des luttes d'opinion. Il faut que les ouvriers croyants puissent venir à nous avec la certitude que nous n'emploierons jamais contre leur foi le pouvoir qu'ils nous ont donné... Mon sentiment de la liberté est tellement vif que je ne puis admettre de contrainte d'aucune sorte dans le domaine de la pensée. Je souhaite voir l'Etat intervenir dans la production et la répartition des richesses ; mais s'il devait intervenir encore dans la direction des consciences, ce serait une étouffante tyrannie. Il y a malheureusement un cléricalisme rationaliste et républicain. Je ne puis admettre que la force publique s'emploie pour faire prévaloir une opinion, fût-ce la mienne ».

Opposition à toute mesure d'exception, favorable ou hostile à l'Eglise : « séparation du Pouvoir et de la Croyance », suppression du budget des cultes, liberté d'expression, d'enseignement, d'association.

Il est vrai que, dans la conjoncture actuelle, les conflits sont fréquents et inévitables. Pourtant, « je ne considère pas l'Eglise comme une ennemie irréductible. L'histoire nous enseigne sa souplesse : elle s'est toujours empressée de consacrer les réussites. Demain, si nous triomphons, elle n'aura pas de peine à nous démontrer, par des fragments des évangiles et des citations des Pères qu'elle est plus socialiste que nous et qu'elle l'était avant nous. En attendant, c'est la bataille ».

FURNÉMONT.

« Quoi qu'en pensent beaucoup de socialistes et beaucoup de chrétiens, il n'y a aucun lien de parenté entre l'idée chrétienne et l'idée socialiste, entre la fraternité évangélique et la justice égalitaire, entre la communauté religieuse et l'association industrielle, entre la prière et le travail, entre la théologie et la science de l'économie sociale, entre l'Eglise et la Révolution ». Bien plus, comme l'a écrit Bebel, « l'Etat et l'Eglise se sont toujours accordés fraternellement pour exploiter le peuple. Le christianisme et le socialisme sont vis-à-vis l'un de l'autre comme le feu et l'eau » (10). Le socialisme scientifique est fondé sur la conception matérialiste de l'histoire ; il a éliminé *l'absolu*, hors duquel il n'y a pas de religion, et la Libre Pensée lui a frayé les voies.

« Faut-il faire la guerre à l'Eglise ? Mais à qui donc devrions-nous la faire ? ». En Belgique, l'Eglise est « le seul agent sérieux de la réaction capitaliste : ses œuvres et ses organisations sont seules à se dresser en face des nôtres. Elle est la seule force contre-révolutionnaire effective, en maintenant dans la servitude volontaire, la pire de toutes, les ouvriers chrétiens, dont on peut dire qu'ils ont tout perdu dans les fers, jusqu'à l'envie d'en sortir ».

Cette attitude ne risque-t-elle pas d'éloigner du Parti les ouvriers encore croyants ? « Les révolutions sociales ne sont l'œuvre que d'une minorité. La masse ne comprend qu'après ».

VANDERVELDE.

Eclipse du libéralisme, progrès du cléricalisme, croissance de l'anticléricalisme ouvrier, ces trois faits justifient-ils le recours à des armes nouvelles et la modification des méthodes traditionnelles ?

« A moins de lâcher la proie pour l'ombre, les socialistes doivent lutter avant tout contre la domination capitaliste », et pour cela s'organiser politiquement sur le terrain de la lutte des classes, sur la base de leurs revendications économiques, en écartant autant que possible les facteurs de division comme les sentiments religieux. Dès lors apparaît « injustifiable la contradiction de nos camarades qui prêchent l'union de tous

(10) Souvent cité par les uns et les autres, Bebel a présenté sa réponse à l'enquête comme l'interprétation authentique de sa pensée.

les travailleurs et agissent de telle sorte qu'ils rendent cette union moralement impossible (11). D'une manière générale, croient-ils que c'est en interdisant les processions, en défendant aux prêtres de porter la soutane, en organisant des dîners gras le vendredi saint, en prenant des dispositions exorbitantes du droit commun, qu'ils font les affaires de la Révolution et qu'ils préparent l'avènement d'une société meilleure ? »

La religion est affaire de conscience. Un parti ouvrier doit rester ouvert à quiconque — rationaliste ou chrétien — accepte son programme économique et politique, et étranger aux questions religieuses. Sa perspective doit rester l'affranchissement du prolétariat dans l'ordre spirituel aussi bien que matériel. Il doit donc lutter contre les empiètements du cléricalisme mais il n'a pas à assumer, en tant que parti, une propagande antireligieuse souvent caractérisée d'ailleurs par son faible niveau intellectuel : ce serait rivaliser pour s'emparer de l'esprit des travailleurs, substituer une sujétion à une autre, alors que l'instauration du socialisme les mettra en état de librement adopter, devant la grande énigme du monde, les hypothèses ou solutions qui leur paraîtront « les plus conformes aux aspirations de leur cœur ou aux exigences de leur raison ».

Pourtant, quelles que soient sa tolérance et sa largeur de vue, il sera impossible au socialisme d'éviter la lutte avec l'Eglise. En premier lieu, parce qu'elle ne se contente pas d'un régime de liberté dans la plénitude du droit commun ; il lui faut un régime de privilège (13). En second lieu, elle entend imposer une doctrine politique et sociale dont les idées-maitresses sont le contre-pied des idées socialistes : « On l'a dit maintes fois, ce qui nous sépare, c'est la question du péché originel », base de cette doctrine. Mais point n'est besoin de recourir aux armes bourgeoises. « Pour faire de l'anticléricalisme sérieux, il faut avant tout faire du socialisme » : avoir confiance dans la force d'évidence de la vérité scientifique, dans l'effet des réalisations sociales et scolaires (qui feront perdre aux congrégations leurs raisons d'être), dans l'action des transformations économiques (14).

IV. — LES CHRÉTIENS SOCIALISTES.

Plusieurs réponses émanent de chrétiens de divers pays, militants de partis socialistes non confessionnels : Keir Hardie, député aux Communes, le seul député socialiste britannique ; le pasteur allemand Paul Göhre ; l'abbé Th. Hagerty, délégué à la Propagande dans les Etats américains de l'Ouest.

(11) Vandervelde cite en exemple « l'odieux couplet de la *Carmagnole*, emprunté au pire répertoire de la bourgeoisie révolutionnaire et que pour ma part, dit-il, je n'ai jamais écouté sans dégoût ». Et il commente : « Passe pour le Saint-Père — les peintres du Moyen Age mettaient aussi dans leurs enfers des moines et des pontifes —, mais comment peut-il se trouver encore des socialistes assez inconscients, ou assez irréfléchis pour jeter l'injure au Crucifié, victime des pharisiens et des prêtres, et pour insulter à la Vierge, image sublime de la douleur maternelle ? »

Longtemps la *Carmagnole* resta plus populaire que l'*Internationale* dans les milieux socialistes d'expression française. En revanche, à Bruxelles, un grand tableau représentant le Christ décorait l'une des salles de la Maison du Peuple.

(13) Vandervelde cite le *Cours d'apologétique chrétienne* de Mgr Rutten, évêque de Liège : « L'Etat doit protection à l'Eglise et cette protection même, il a le devoir de ne l'exercer que sous la direction de l'Eglise ».

(14) En cours d'enquête, le *Mouvement socialiste* publiait également une conférence de Vandervelde aux étudiants collectivistes de Paris (1^{er} février 1903, pp. 193-202, et 15 février 1903, pp. 299-308). Par la suite, le leader belge a repris ses idées dans une étude plus développée sur « le socialisme et la religion » (in *Essais socialistes : l'Alcoolisme, l'Art, la Religion*, Paris, Alcan, 1906, Bibliothèque générale des sciences sociales).

HARDIE.

« La religion est une chose essentiellement privée, une question de conscience dans laquelle l'Etat ou la société n'a pas le droit d'intervenir. Je suis l'adversaire résolu de la conception qui identifie le mouvement socialiste et le mouvement laïque. La pensée religieuse, comme toute autre pensée, sera influencée, élargie, purifiée, par les vues plus larges qu'apporte le socialisme, et si, comme socialistes, nous restreignons notre activité à la propagande socialiste, la question religieuse se résoudra d'elle-même ».

GÖHRE.

Deux raisons expliquent l'attitude traditionnellement négative du socialisme à l'égard de la religion :

a) La théorie marxiste de la religion comme produit des conditions économiques. Or le parallélisme psycho-physiologique a aujourd'hui détrôné le matérialisme vulgaire ; la conception matérialiste de l'histoire se doit d'accepter le phénomène religieux comme un donné. Ainsi le socialisme, qui a déjà gagné tous les ouvriers a-religieux, pourra-t-il gagner les masses religieuses que son irréligion a jusqu'ici éloignées de lui, puisque sa neutralité de principe ne sera plus associée à la certitude qu'il mène à l'abolition de toute religion. En revanche, cette religion doit satisfaire les exigences que développe le socialisme en matière de science et de solidarité.

b) Le caractère réactionnaire de toute Eglise en tout pays. « L'Eglise et la religion s'excluent par nature. L'Eglise, c'est l'organisation politique et sociale des croyants pour atteindre des buts politiques et économiques sous le couvert de pratiquer en commun la religion... L'Eglise opprime toute vie vraiment religieuse qui ne peut se développer que dans la plus complète liberté individuelle, sans intervention de dogmes... Le socialisme moderne, loin de détruire la religion, en devient le libérateur définitif ». En proclamant la religion affaire privée, le socialisme assure en effet sa promotion de l'ordre de la nécessité politique à celui de la vie intérieure qui lui convient seule. Il faut donc s'attendre que, dans l'avenir, « la majorité des hommes vivra sans religion parce qu'elle n'a pas de besoins religieux », tandis que la minorité des esprits religieux se retrouvera, loin de toute Eglise, dans « une libre communauté spirituelle » (15).

HAGERTY.

« C'est une absurdité complète de parler de l'incompatibilité de la philosophie du socialisme et des doctrines du catholicisme... Le socialisme est une science économique, non une interprétation métaphysique du monde. L'Eglise n'a pas plus à s'occuper des questions d'économie sociale que le parti républicain à s'occuper de l'exégèse des psaumes de David. Les évêques et les prêtres font un abus d'autorité lorsqu'ils se servent de leur influence sur les fidèles pour combattre un mouvement qui se propose la libération des esclaves salariés du monde moderne. Etant donné l'interprétation la plus stricte des règles de la théologie, les encycliques du Pape sur le socialisme ne font pas plus autorité que les opinions de n'importe quel théologien... Malgré ces regrettables attaques ecclésiastiques, il ne s'ensuit nullement que le socialisme en tant que tel soit en opposi-

(15) Sur la curieuse personnalité de Göhre, voir J. BOURDEAU, *Le socialisme allemand et le nihilisme russe*, Paris, Alcan, 1892, pp. 161-198, et notre Introduction au *Journal d'un prêtre d'après-demain*, op. cit.

Ami de Max Weber, secrétaire général du 1^{er} Congrès évangélique social allemand en 1890 et « résolu à consacrer sa vie au service des ouvriers », il s'était embauché pour les connaître comme manœuvre dans une usine de Chemnitz où il passa trois mois.

tion avec les enseignements du Christ. Les grands évêques des premiers siècles étaient communistes » (16).

V. — RÉPONSES DIVERSES.

Quelques brèves réponses achèvent de donner à la consultation son caractère international : Italie (Enrico Ferri, député ; Alessandro Schiavi, rédacteur à l'*Avanti*), Espagne (Pablo Iglesias, secrétaire du Parti socialiste ouvrier espagnol), Autriche (Dr W. Ellen Borgen, député), Danemark (P. Knudsen), Grande-Bretagne (H. Quelch et E. Belfort-Bax, membres de la *Social democratic Federation*), Etats-Unis (M. A. Simons, directeur de l'*International socialist Review* de Chicago ; John Spargo, rédacteur en chef du *Comrade* de New York).

FERRI.

En tant que parti politique et que doctrine scientifique, le socialisme est anticléréal : « La conscience socialiste est la force la plus révolutionnaire qu'on puisse donner à une créature humaine ». Eventuellement, le socialisme peut soutenir une offensive anticléricale de la bourgeoisie, mais l'endoctrinement anticléréal n'a guère de prise sur les travailleurs, alors que leur lutte organisée les rend plus sûrement réfractaire à toute dictature intellectuelle et leur dévoile concrètement le rôle social du cléréalisme.

SCHIAVI.

Depuis la chute du pouvoir temporel des Papes en 1870, le clergé a perdu l'espoir de reconquérir le domaine absolu de l'Eglise sur l'Etat italien ; il a donc entrepris de cléréaliser la société. Mais il y a tant de problèmes en Italie, que le socialisme n'a pas encore pu s'occuper de celui-là, d'autant que les cléricaux ne se sont pas encore organisés en parti distinct.

IGLESIAS.

Le véritable ennemi, c'est le capitalisme, dont le cléréalisme n'est que « l'auxiliaire plus ou moins volontaire ». Contre celui-ci, la lutte est donc nécessaire, mais ce serait une grave erreur de lui donner la première place, de croire que le cléréalisme peut être mortellement atteint en régime capitaliste, enfin de prendre au sérieux l'anticléréalisme bourgeois.

ELLEN BORGES.

« Les cléricaux constituent un parti bourgeois comme les autres, et on doit les combattre plus ou moins vigoureusement selon les cas... En tous cas, les questions transcendantales de la religion doivent rester à l'écart de la lutte contre les cléricaux... Dans la mesure où se trouvent, au fond des idées religieuses, des éléments scientifiquement insoutenables, les progrès des connaissances scientifiques et l'évolution qui en résulte, se chargent de les détruire ».

KNUDSEN.

Deux principes : 1) Tolérance religieuse absolue, opposée à toute immixtion de

(16) Sanctionné par l'autorité ecclésiastique pour sa position, Hagerty précise qu'il a dû cesser de se livrer aux « occupations techniques » de son ministère mais qu'il n'a pas perdu pour autant son caractère sacerdotal : « Je n'ai jamais cessé d'être prêtre. Je me suis encore bien moins séparé de la communion catholique ».

l'Etat ou du Parti dans les croyances ; 2) Opposition radicale au cléricalisme, « domination de l'Eglise en matières tant civiles que religieuses ».

QUELCH.

Pilier du capitalisme, « l'Eglise est d'autant plus à craindre qu'elle paraît plus aimable... Tant qu'elle tiendra les esprits des prolétaires dans ses serres, il y a peu d'espoir d'émanciper leur corps de la domination capitaliste ».

BELFORT-BAX.

Le principe de la religion affaire privée ne peut signifier qu'une chose : le socialisme en tant que parti n'attaquera jamais les dogmes. Or ce principe n'est heureusement pas observé strictement ; il s'explique par la volonté de ne pas repousser les croyants, mais repose sur une illusion : « D'où provient la puissance des prêtres, sinon de l'empire que les dogmes religieux exercent encore sur certaines couches de la population ? Ne peut-on pas dire : *le dogme prime le prêtre* ? » Il est donc vain de combattre les conséquences en voulant ignorer la cause, alors que, toujours, la libre discussion est fatale au dogme.

SIMMONS.

« Aux Etats-Unis comme partout ailleurs, l'Eglise catholique a déclaré la guerre au socialisme, et la plupart de ses hauts dignitaires nous combattent de toutes leurs forces, mais le parti socialiste a de nombreux et énergiques défenseurs dans le sein de l'Eglise catholique ». Les socialistes non-chrétiens n'ont aucune raison d'intervenir dans cette lutte interne : pour eux, il y a une cloison étanche entre socialisme et christianisme.

SPARGO.

Les socialistes allemands ont agi sagement en déclarant la religion affaire privée. Est-ce à dire qu'elle soit compatible avec le socialisme ? Il l'a cru autrefois, mais « aujourd'hui, je ne vois pas comment cela pourrait se faire ». Certains chrétiens, pourtant, le croient : ils concilient leur socialisme et leur religion, « du moins à leur satisfaction personnelle et bien que la majorité des socialistes opinent pour la conception matérialiste de l'histoire... Nous ne devons donc exclure personne de nos rangs, quelles que soient ses croyances, s'il souscrit à notre programme et se soumet à la discipline du Parti. C'est aux Eglises à s'arranger avec ceux des leurs qui croient dans le socialisme ».

Faut-il aller plus loin, et ménager les préjugés religieux des travailleurs en recherchant l'adhésion du clergé, ainsi que le fait le Parti américain ? C'est une attitude « faible, dangereuse et même déloyale ». En particulier, les positions de l'abbé Hagerty sont insoutenables : « Le socialisme n'est-il rien de plus qu'une science économique ? N'a-t-il pas une base morale ? N'a-t-il pas une théorie du développement historique, à laquelle l'Eglise en tant qu'Eglise s'oppose ? »

A l'égard de l'Eglise comme force politique, l'attitude du Parti doit être déterminée dans chaque pays par la *situation* politique de l'Eglise. Si celle-ci l'attaque, prendre garde que sa riposte ne dégénère jamais en persécution religieuse ou en discussion théologique. Mais que toujours le Parti demeure vigilant : « Je me méfie et j'ai peur du socialisme chrétien, qu'il soit catholique ou protestant. L'Eglise, comme un vampire, n'embrassera le socialisme que pour l'étouffer ».

RÉSULTATS ET CONCLUSIONS

Au terme de cette enquête sur une question apparemment simple — *Anticléricalisme et socialisme* —, on est frappé de la diversité des questions soulevées et des opinions exprimées. Tirant les conclusions de l'ensemble des réponses reçues par le *Mouvement socialiste*, André Morizet, qui avait pris l'initiative de les solliciter, formule ainsi son impression : « Si le socialisme international est un, l'anticléricalisme, lui, n'est pas un ». Ce jugement est-il fondé et contient-il toute la substance que nous avons recueillie ? Y a-t-il, dans toutes ces réponses, identité de principes et seulement diversité de tactiques ?

1) Critique de l'anticléricalisme bourgeois.

Nous ignorons en quels termes a été présentée l'enquête. Par suite, il nous est impossible d'apprécier clairement le degré de congruence des réponses. Etant donnée la conjoncture qui les a provoquées, on s'attend à un jugement motivé sur l'attitude des parlementaires socialistes français dans la campagne qui les associe à leurs collègues radicaux. Or, sur 20 réponses étrangères, il en est 7 qui particularisent la question ou l'élèvent de telle sorte qu'elles aboutissent soit à l'éluder, soit à la récuser (Schiavi, Simmons, Ellen Borgen, Spargo ; et en outre, celles des trois chrétiens socialistes Keir Hardie, Göhre, Hagerty) : toutes se laissent interpréter comme absence d'intérêt pour la situation française, ou même comme un désaveu plus ou moins voilé de l'attitude soumise à leur réflexion. Et il en est 2 qui, tout en affirmant en général la nécessité de lutter contre l'Eglise et le cléricalisme, ne font aucune allusion aux conditions particulières dans lesquelles cette lutte est menée en France (Knudsen, Quelch), mais où on peut voir une approbation implicite de la position française.

Parmi les onze autres, deux tendances opposées se discernent nettement, que, pour leur part, les socialistes français semblent accommoder sans peine. Vandervelde pense les définir en demandant si la tradition du socialisme lui suffit pour conduire sa lutte contre le cléricalisme ou s'il lui faut emprunter aux radicaux de nouvelles méthodes. En fait, sous couvert de la diversité des situations nationales, Kautsky en arrive presque à concéder qu'il existe deux traditions : l'une, plus idéologique, dans le prolongement de l'*Aufklärung* et des Philosophes français ; l'autre, à dominante économique, attentive à ses responsabilités de classe. Le paradoxe est que la première, en France, n'est pas seulement rationaliste mais jacobine et riche de son passé révolutionnaire, alors que la seconde, en Allemagne, accorde une grande place aux considérations théoriques.

Le britannique Belfort-Bax, pour qui « le dogme prime le prêtre », est le représentant le plus déterminé de la tendance *idéologique* : avec lui, le socialisme devient une section, la plus active, de la Libre Pensée. Plus

politique, le belge Furnémont voit dans l'Eglise « la seule force contre-révolutionnaire effective », et ne regarde pas d'où partent les coups qui la visent.

L'autre tendance, au contraire, ne peut oublier que le capitalisme doit rester l'ennemi n° 1 du socialisme, celui sur lequel doit porter son effort principal et dont rien ne doit le détourner, fût-ce un instant. Elle est représentée massivement par les cinq Allemands, deux Belges, l'Espagnol et un Italien. Elle repose sur une critique généralement très sévère de l'anti-cléricalisme bourgeois, accusé de *double double jeu* : d'une part, il ne peut ni ne veut porter à l'Eglise de coups décisifs ; de l'autre, il excite chez les travailleurs des colères faciles pour mieux les détourner de leurs intérêts propres, en même temps qu'il utilise contre eux toute la force morale et politique que représente l'Eglise (17). De ce fait, deux explications sont données concurremment : pour les uns, l'anticléricalisme sert de justification politique aux radicaux depuis que la présence des socialistes leur interdit toute démagogie sociale ; pour les autres, c'est une querelle de famille entre « repus » et « arrivistes » qui ne concerne qu'eux.

Cette critique est aussi celle des trois députés français : pour eux aussi le capitalisme est l'ennemi décisif. Mais elle ne modifie en rien leur conduite ; tous trois prônent la nécessité du front commun avec l'anti-cléricalisme bourgeois : Vaillant, pour l'utiliser et le démasquer, Lafargue, bien qu'il soit encore plus dangereux que le cléricalisme, Pressensé (à qui l'avenir donnera bientôt raison), parce qu'il a l'air, cette fois, décidé. Il semble donc que seule une question de tactique, subordonnée aux circonstances, les sépare de la tendance précédente. Tel est bien l'avis d'A. Morizet, dans ses conclusions : « Restons *avant tout* dans la lutte économique... La collaboration des classes ne peut aboutir à rien », même en ce domaine, encore que les socialistes français n'aient pas d'autre voie ; mais qu'ils soient aussi sans illusion, qu'ils en attendent non un résultat positif, mais un ébranlement plus profond de la société capitaliste. Et, sur ce point tout au moins, Vandervelde ne pense pas autrement, quand il attribue ce primat de la lutte idéologique sur la lutte économique à « l'esprit petit-bourgeois du socialisme en France », où l'industrialisation est moins poussée qu'en Belgique ou en Allemagne (18). En réalité, ce n'est qu'une moitié du problème : l'attitude des deux groupes diffère sur la question même de la religion, au point que les statuts du parti socialiste allemand enregistrent cette divergence d'orientation.

(17) Le signe souvent invoqué de ce double jeu, c'est la différence de traitement que les radicaux font entre les deux clergés : en même temps qu'ils expulsent les réguliers, ils votent le budget qui financera les séculiers, au lieu d'imposer la séparation des Eglises et de l'Etat. L'argumentation peut, aujourd'hui, paraître étonnante, puisque la séparation devait être effectivement votée deux ans plus tard, en 1905. En fait, fort peu d'élus radicaux l'avaient inscrite en 1902 dans leur programme électoral : tout se passe comme si les événements leur avaient forcé la main.

(18) Article du *Peuple*, 1^{er} avril 1903, reproduit dans le *Mouvement socialiste*, 1^{er} mai 1903.

2) La religion, affaire privée.

En 1891, le Congrès du Parti ouvrier social-démocrate allemand se réunissait à Erfurt, et, au point 6 de son programme, il réclamait « la religion déclarée affaire privée » (« *Erklärung der Religion zur Privatsache* ») (19). La formule est reprise avec référence au programme par les six correspondants allemands de l'enquête, par l'Américain Spargo qui l'approuve, le Britannique Belfort-Bax qui la blâme, le Belge Vandervelde qui la rectifie (il préfère dire « affaire de conscience »), sans référence par le Britannique Keir Hardie et le Belge Destrée. Sur les 12 qui ne l'utilisent pas, 3 ne précisent pas suffisamment leur pensée sur ce point pour qu'on puisse en préjuger (les deux Italiens et l'Espagnol), 4 lui sont de fait favorables (l'Autrichien, le Danois et deux Américains), 5 tiennent des positions incompatibles avec elle (le Belge Furnémont, le Britannique Quelch, les deux blanquistes français, Pressensé enfin, qui lui concède toutefois une zone de refuge). Au total, 14 partisans et 4 ou 5 adversaires, dont la distribution géographique est déjà significative.

Or on s'aperçoit vite que ce slogan, en dépit ou à cause de sa simplicité, demande de longues explications et qu'il autorise, à l'égard de la religion, des attitudes fort diverses et même contradictoires en raison de son caractère strictement négatif et pragmatique. Il ne définit pas, en effet, comment le Parti conçoit la religion, mais comment il doit se comporter avec elle ; et s'il n'a de sens que par un désaccord entre eux, il ne le situe pas, sinon dans le compromis qu'il propose pour le résoudre en supprimant les zones de contact. Car c'est bien d'un *modus vivendi* qu'il s'agit : d'une part, de la lutte à mort contre le cléricalisme, il détache la religion et réserve son destin dans une sphère d'existence déterminée ; de l'autre, aux alternances entre le régime du privilège et le régime de la vexation, c'est-à-dire, tous deux, de l'exception, il entend substituer celui d'un droit commun coextensif aux droits de la conscience individuelle ; par suite, les organisations religieuses sont astreintes à restituer à la société

(19) « La religion déclarée chose privée. Suppression de toutes les dépenses faites au moyen des fonds publics pour des buts ecclésiastiques et religieux. Les communautés ecclésiastiques et religieuses doivent être considérées comme des associations privées qui règlent leurs affaires en pleine indépendance ».

Cet article est un dédoublement et un développement du point 6 du programme de Gotha (1875) qui déjà revendiquait « la religion déclarée chose privée ».

Dans sa critique du programme d'Erfurt, Marx ne relève pas la formule, mais propose pour l'ensemble du point, un texte plus direct qui semble la présupposer : « Séparation complète de l'Eglise et de l'Etat. Toutes les communautés religieuses sans exception seront traitées par l'Etat comme des sociétés privées. Elles perdent toute subvention provenant des deniers publics et toute influence sur les écoles publiques ». Suit ce commentaire qui précise bien sa pensée : « On ne peut tout de même pas leur défendre de fonder, par leurs propres moyens, des écoles, qui leur appartiennent en propre, et d'y enseigner leurs bêtises ! » (*Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, trad. Emile Bottigelli, Paris, Ed. sociales, 1950, pp. 90, 129, 131).

Dans ses « Gloses marginales » au programme de Gotha, Marx avait vigoureusement distingué de la tolérance bourgeoise pour toutes les sortes possibles de *liberté de conscience* religieuse, l'effort socialiste pour la *libération des consciences* à l'égard de la fantasmagorie religieuse (*Op. cit.*, p. 38).

civile les fonctions publiques qu'elles assument en son nom, tandis que les croyants sont assurés du respect de leurs convictions et de leurs libertés.

Dans la pratique, ce principe se diffracte en plusieurs règles : non-intervention du parti en tant que tel dans tout ce qui relève de la sphère privée (pas de propagande, religieuse ou antireligieuse, pas d'athéisme statutaire ni de doctrine officielle sur les fins dernières) ; ouverture du parti, à droits et devoirs égaux, sans discrimination de caractère religieux ; collaboration des socialistes croyants et incroyants pour l'application stricte du programme, y compris en son point 6.

Divers ordres de considérations concourent à le justifier :

— *stratégiques*, pour ne pas détourner du socialisme les masses croyantes et ne pas diviser les travailleurs (Kautsky, Destrée, Vandervelde), ce qui, d'ailleurs, n'implique aucune concession à l'opportunisme vulgaire ;

— *pédagogiques*, parce que l'éducation des masses se fait dans l'action (Luxembourg) ;

— *politiques*, pour ne pas donner des armes au Pouvoir (Kautsky), pour ne pas faire le jeu de l'adversaire (Vollmar), pour ne pas substituer la lutte d'opinions à la lutte de classes (Destrée, Vandervelde) ;

— *démocratiques*, par respect de la liberté d'opinion et des droits de l'individu (Kautsky, Destrée, Knudsen) ;

— *idéologiques*, enfin, et c'est à ce niveau que se révèle toute l'hétérogénéité des tendances qui s'abritent à l'ombre du principe : selon les cas, il peut signifier que les croyances privées n'ont pas de rapport avec les préoccupations socialistes (Bebel, Vollmar), que la disparition de la religiosité est subordonnée à celle du capitalisme (Luxembourg, Kautsky), que le dernier mot des choses nous échappe (Bernstein, Vandervelde), que le socialisme n'a pas à s'engager dans les questions de conscience ou de métaphysique (Ellen Borgen, Keir Hardie, Hagerty, Simmons, Pressensé), qu'il est même parfaitement compatible avec le christianisme (Kautsky, Gôhre).

Il est notable que chacune de ces motivations idéologiques peut procéder d'une interprétation soit positive, soit négative, de la religion mais matériellement identique. La religion, c'est le domaine du ciel, opposé au domaine de la terre, qui est celui du socialisme mais aussi des institutions ecclésiastiques. De l'un à l'autre, il n'y a pas de contact, hormis celui que permet un concordisme épiphénoméniste (Kautsky) ou prophétique (Hagerty). On assiste donc à une double rétraction. La première est au détriment d'une conception sociale de la religion et de son appareil plus ou moins étatisé ; il convient toutefois d'observer qu'elle n'est pas conçue, du moins directement, comme un moyen tactique pour ébranler son support traditionnel, mais comme une conquête de la conscience individuelle, et même, selon le pasteur Gôhre, comme une promotion de la vie religieuse passant de l'extériorité à l'intériorité, de la religion d'autorité à la « religion de l'esprit ».

La seconde rétraction concerne le socialisme lui-même. L'acceptation

du point 6 entraîne, en effet, logiquement, ses partisans de la simple tolérance d'un groupe minoritaire exclu du pouvoir et de la vie publique, à la légitimation du pluralisme en matière religieuse au sein du parti, sans que ce pluralisme ait d'ailleurs la possibilité de s'y manifester autrement que par les limites qu'il impose à ses expressions idéologiques : en d'autres termes, il leur faut soit réduire le socialisme à l'économique (Hagerty, Keir Hardie, Ellen Borgen), soit accepter un socialisme « ouvert » (Bernstein, Vandervelde, Gôhre), soit concevoir l'unité idéologique comme l'aboutissement d'une longue *praxis* (Luxembourg, Destrée, Spargo), soit concevoir les croyances privées comme des éléments négligeables de la conscience sociale (Vollmar, Bebel), soit enfin reconnaître la valeur psychologique des motivations religieuses (Kautsky).

Ce sont ces limitations et leurs incidences que contestent les adversaires du principe. Qu'ils aient une conception idéaliste (Belfort-Bax) ou matérialiste de l'histoire, tous ne voient dans la religion qu'une survivance condamnée avec le capitalisme, et s'ils admettent, sauf deux d'entre eux, que la lutte révolutionnaire ne doit pas se transformer en guerre de religion, ils refusent qu'une cloison étanche sépare socialisme et religion, structures sociales et psychologie individuelle, évolution historique et culture traditionnelle. Du principe lui-même, pourtant, hormis Belfort-Bax, ils ne discutent pas : c'est qu'en fait, il leur est difficile de le récuser totalement, même s'ils en craignent les abus possibles.

De là vient la difficulté à situer avec précision, entre les deux groupes, le désaccord, qui ne repose pas sur une alternative simple mais sur un jeu dialectique : il faut lutter contre la religion, mais pas de n'importe quelle manière, sans mettre tous les éléments sur le même plan, sans se couper des travailleurs croyants et sans s'inféoder aux bourgeois incroyants. Sur la nature de la religion, les divergences de conception sont plus grandes parmi les défenseurs de la *Privatsache* qu'entre les cinq socialistes allemands et les deux blanquistes français. Ce ne sont pas elles qui déterminent la ligne de conduite prônée par chacun. Et expliquer les variations constatées à ce niveau par les opportunités tactiques ou les particularités nationales sans référence aux principes théoriques, c'est voguer sur un pragmatisme dont tous se défendent. La situation se complique encore quand on observe les conséquences du Parti allemand (20), ou les éléments de transition d'un groupe à l'autre : l'Américain Spargo, qui approuve le point 6 mais conteste toute cloison étanche entre socialisme et religion, le Français de Pressensé, ardent soutien de la politique combiste mais fort éloigné des doctrines matérialistes, en tout cela bon témoin de son parti (21).

(20) En appendice à l'enquête, un socialiste allemand dénonce « le mythe de la prétendue neutralité » de son parti, qui publie aussi bien les brochures anti-chrétiennes de Bebel et Liebknecht, que celles, pro-chrétiennes, de Gôhre.

(21) Deux socialistes chrétiens français, Paul Passy et Raoul Biville, avaient demandé aux partis socialistes français s'ils exigeaient de leurs membres une profession de foi rationaliste. Le *Parti ouvrier français* de Jules Guesde, d'inspiration marxiste, jugea inutile de répondre. Et de même, le *Parti ouvrier socialiste révolutionnaire* d'Allemagne dont les adhérents s'engageaient

En réalité, dans le raisonnement propre aux blanquistes français (comme sans doute à leurs camarades guesdistes) d'une part, et de l'autre aux sociaux-démocrates allemands d'inspiration marxiste, il est un maillon peu manifeste, où l'analyse ne procède pas de quelques convictions élémentaires sur la nature de la religion, mais chemine difficilement à travers une expérience sociale du rôle idéologique de celle-ci dans la société capitaliste et dans la lutte révolutionnaire.

Bien que jamais, au cours de cette enquête, ne soit précisée la notion de religion, on s'explique ainsi que deux définitions implicites soient utilisées selon les auteurs, avec, entre elles, deux anastomoses qui permettent de rétablir, quand besoin est, l'unité de doctrine. Les uns, partisans du point 6, la conçoivent comme un système de relations — réelles ou imaginaires — entre l'homme et l'invisible ou l'au-delà, dans la ligne de l'individualisme et du rationalisme. Les autres, fidèles aux leçons du matérialisme historique, y voient avant tout un produit des conditions sociales et l'arme spirituelle des classes dominantes. Un premier point de communication entre les deux existe pour ceux des socialistes qui nient toute réalité transcendante ; un second est établi par le maniement de la distinction entre Eglise et religion, cléricisme et opinions.

Tous admettent cette distinction, qui permet de ne pas rejeter en masse les croyants dans la condamnation qui frappe leur Eglise. Les uns ne lui accordent pas d'autre portée : les opinions relèvent alors pour eux de l'idéologie dont aucune organisation ne peut se passer. D'autres y attachent au contraire grande importance : les opinions deviennent conception métaphysique, questions transcendantes, aspirations du cœur, sentiment ou besoin religieux, question de conscience... Pour tous la lutte est inéluctable : pour les premiers, elle est totale, en raison de la nature même de la religion ; pour les autres, elle est limitée par la distinction qu'ils ont établie — du moins en ce qui les concerne, car ils savent que l'Eglise se refuse à l'entériner (22) et qu'elle mènera contre le socialisme une lutte totale. Selon qu'on adopte l'un ou l'autre schéma, on aboutit à une interprétation différente des rapports entre christianisme et socialisme.

3) Christianisme et Socialisme.

L'Eglise (catholique, presque toujours), telle qu'elle apparaît au cours de l'enquête, c'est en premier lieu la puissance sociale du clergé,

« à n'accomplir, quelles que soient les circonstances, aucun acte religieux avec le représentant d'un culte quelconque ». *Le Parti socialiste révolutionnaire* se déclara fidèle à la devise de Blanqui, « ni Dieu, ni maître ». *Le Parti socialiste français* de Jaurès et Pressensé, beaucoup plus ecclésiastique, s'en défendit par la plume de son secrétaire interfédéral, qui ne semble pas d'ailleurs avoir consulté ses collègues : « Le problème économique est suffisamment aride et sa réalisation assez pénible pour que le Parti ne vienne pas encore troubler les esprits et diviser sa méthode. Il laisse à ses membres le soin de s'affranchir de leurs préjugés ou de conserver leurs croyances » (cité par Vandervelde dans sa conférence aux étudiants, *Le Mouvement socialiste*, art. cit., 1^{er} février 1903, p. 198).

(22) Voir, à ce sujet, la discussion entre l'abbé Grosjean, socialiste, et l'abbé Calippe, démocrate-chrétien, dans l'Introduction au *Journal d'un prêtre d'après-demain*, op. cit.

son statut juridique privilégié, le réseau infini de ses organisations et parfois même une force politique constituée en parti ; c'est ensuite l'usage qu'elle fait de cette puissance, le rôle qu'elle joue au service de l'ordre établi. De cette Eglise, le socialisme est l'ennemi-né (Pressensé) parce qu'elle est l'ennemie déclarée de tout mouvement révolutionnaire (Kautsky) : sous sa pression, ou bien elle mettra fin à ses abus d'autorité et se reformera spirituellement (Hagerty), ou bien la religion se passera d'Eglise (Gôhre), ou bien le monde nouveau se passera même de religion. Mais ces trois hypothèses n'épuisent pas le champ des rapports possibles entre socialisme et christianisme, dont l'Eglise n'est qu'une expression particulière.

Ce problème ne tiendrait sans doute pas autant de place si le nombre de réponses qui témoignent plus ou moins nettement d'une appartenance ou d'une sympathie chrétienne, ou même (Kautsky, Simmons) de la place tenue par des chrétiens dans la lutte socialiste, n'était aussi grand. Chrétiens peu conformistes d'ailleurs — ce qui ne peut étonner —, hormis peut-être le député Keir Hardie, dont une réserve toute britannique marque la réponse : Gôhre, le pasteur qui se fit ouvrier et se réclame d'un christianisme sans dogme ni Eglise ; l'abbé Hagerty, en difficulté avec son évêque pour son zèle socialiste ; chrétiens détachés même, comme Francis de Pressensé (23) et John Spargo ; incroyants qui, comme Vandervelde, ne peuvent oublier la tradition du Christ socialiste et républicain (24). D'autres socialistes chrétiens sont évoqués au cours de l'enquête : le professeur et ancien pasteur Herron, le P. McGrady (Kentucky) et le P. Hare, aux Etats-Unis ; l'abbé J. van den Brink, en Hollande, fondateur d'un parti socialiste-chrétien, lui aussi en difficulté avec son évêque...

Il reste que tout n'est pas dit quand on a précisé les rapports du socialisme soit avec la religion, au sens le plus élevé et le plus général du terme, soit avec le cléricalisme entendu comme catholicisme temporel, concordataire, social et politique. Entre eux, forme déterminée de religion, forme pure ou matricielle du catholicisme, se trouve le christianisme, à la fois processus historique et doctrine systématisée.

Pour les uns, aucune conciliation n'est imaginable avec une idéologie essentiellement réactionnaire (Vaillant, Lafargue, Luxembourg) ou même avilissante (Furnémont, Quelch, Belfort-Bax). Pour d'autres, aucun point de contact n'existe entre socialisme et christianisme (Vollmar, Bernstein, Bebel, Hagerty). Sans s'exprimer avec toute la précision souhaitable, Pressensé introduit une distinction entre les conceptions métaphysiques du Christianisme et les « principes » que défend l'Eglise ; de même, Vander-

(23) Selon son désir, Pressensé eut des funérailles civiles, précédées, à son domicile, de prières dites par le pasteur Wilfred Monod.

(24) Voir ci-dessus, note 11. Vandervelde fut baptisé mais ne reçut aucune éducation religieuse. En 1906, il dédia le deuxième de ses *Essais socialistes*, op. cit. (« Le socialisme et la religion ») à Marcel Hébert (comme, un peu plus tard, en 1913, Roger Martin du Gard devait lui dédier son *Jean Barois*). Ancien directeur de l'Ecole Fénélon et chanoine de Bayeux, figure bien connue du modernisme, Hébert avait évolué rapidement, après sa rupture en 1903, vers le socialisme tel que le concevait Vandervelde, auquel le lia une amitié durable.

La grille ci-contre a été établie sur les réponses obtenues à partir d'une question unique. Plus fine, elle serait vite devenue illisible en raison de l'accroissement rapide du nombre des cases vierges. Il convient donc de ne pas interpréter chaque signe isolément, en fonction de son item, mais de le replacer dans le système constitué par les quatre groupes définis. Le double signe $\pm$ a été utilisé chaque fois qu'une réponse ne se réduisait pas à l'alternative proposée. Enfin, les signes ont été homogénéisés en sorte que leur somme fournisse un indice, positif ou négatif, sur l'attitude, à l'égard de la religion, des socialistes consultés.

Cette analyse, on le constatera aisément, procède d'un point de vue plus unifiant que celui dont s'inspire l'étude distributive des réponses faite plus haut.

- 1 I. — Attitude religieuse personnelle du correspondant : se réclamant d'une forme de christianisme (C), de l'agnosticisme ou d'une certaine transcendance (T), de l'athéisme (A).

II. — La religion, affaire privée (+) :

- 2 a) en référence à l'art. 6 du programme d'Erfurt ;
3 b) au niveau des convictions et des croyances ;
4 c) en tant qu'idéologie organisée ;
5 d) en tant qu'institution ;
6 e) en tant qu'elle jouit d'un statut privilégié ;
7 f) en tant que force politiquement organisée.

III. — Moyens de lutte contre la religion qu'un parti socialiste doit s'interdire (+) ou auxquels il peut, au contraire, recourir (—) :

- 8 a) mesures d'exception contre l'Eglise et alliance avec la bourgeoisie anticléricale ;
9 b) priorité de la lutte organisée contre le capitalisme et de la propagande socialiste ;
10 c) enseignement socialiste irrégulier ;
11 d) propagande rationaliste dans la tradition de l'*Aufklärung*.

IV. — Compatibilité entre socialisme et christianisme (+) :

- 12 a) politique, i.e. admettant que le socialisme peut s'instaurer sans conflit avec l'Eglise ;
13 b) idéologique, i.e. reconnaissant une certaine continuité entre socialisme et christianisme ;
14 c) individuelle, i.e. dans la conscience du croyant rallié au socialisme ;
15 d) historique, i.e. en régime socialiste.

		I	II					III				IV				
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
F	Vaillant	A		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	Lafargue . . .	A		—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—
	Pressensé . . .	T		+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+
	Briquet	A		+	+	—	—	—	+	—	—	—	—	—	+	—
	Morizet	A ?		+					±	—	±		—	—	+	
D	Vollmar	A ?		+	+	+	—	—	+	—	+	+			+	+
	Bernstein . . .	T	+	+	+	+	—	—	+	—	+	+		±	+	+
	Bebel	A	+	+	+	+	—	—	+	—	+	+			+	+
	Luxembourg	A	+	+	+	±	—	—	±	—	±	+	—	—	+	—
	Kautsky	A	+	+	+	+	—	—	+	—	+	+	—	+	+	+
	Göhre	C	+	+	+		(—)	+	—	+	+	—	+	+	+	+
B	Destrée	A ?	(+)	+	+	+	—	—	+	—	+	+	—		+	+
	Vandervelde..	T	+	+	+	+	—	—	+	—	+	+	—	±	+	+
	Furnémont. .	A		—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—
G.-B.	K. Hardie ..	C	(+)	+	+	+			+	—	+	+	+	+	+	+
	Quelch.	A		—	—	—	—	—	—		—	—	—	—	—	—
	B.-Bax.	A	—	—	—	—	—	—	—		—	—	—	—	—	—
U.S.A.	Simmons . . .	A ?		+	+	+			+	—	+	+	±	+	+	+
	Hagerty	C		+	+				+	—	+	+	±	+	+	+
	Spargo.	C → A	+	+	—	±			+	—	±	+	±	—	+	+
I	Ferri	A		+	—	±	—	—	±	—	+	+	—	—	±	
	Schiavi	A ?														
E	Iglesias	A ?				±	—	—	±	—			—	—		—
A	E. Borgen ..	T		+	+		—	—	±	—	+	+	—	+	+	+
DK	Knudsen . . .	A ?		+	+	+	—		+	—	+	+	—		+	

velde exalte la personne du Christ mais rejette les théories sociales fondées sur la doctrine du péché originel. Plusieurs envisagent l'éventualité d'un christianisme qui réussirait à s'adapter au socialisme : Simmons se défie de toute tentative de ce genre ; Kautsky pense qu'il lui suffit de puiser dans les ressources infinies de sa tradition, et Destrée, que l'Eglise, hostile à cette adaptation, la fera sans hésitation une fois le socialisme vainqueur ; enfin, Keir Hardie, Ellen Borgen et Göhre sont convaincus que la pensée chrétienne ne peut échapper à l'influence ni du socialisme ni de la science, dont les vues plus larges s'imposent à elle, avec une force contraignante, pour l'élargir et la purifier.

Il est donc de multiples façons d'envisager les « chances » du christianisme dans le challenge que le socialisme a engagé avec lui, mais deux groupes se dessinent nettement : ceux qui ne lui en reconnaissent aucune (de même que leurs adversaires catholiques n'en reconnaissent aucune au socialisme), ceux qui envisagent un quelconque *modus vivendi*, le christianisme se dessaisissant de ses fonctions et de ses prétentions temporelles, soit pour retrouver la pureté de sa mission spirituelle (Göhre), soit comme une tradition respectable au sein de la grande famille socialiste (Kautsky).

Malgré les apparences peut-être, ces deux dernières hypothèses représentent une même forme de christianisme intramondain, de christianisme incarné, engagé. Ce n'est pas dans l'attitude du chrétien à l'égard du monde qu'elles diffèrent, mais dans un second rapport entre socialisme et christianisme, qui reste à préciser. Si le premier oblige l'autre tout au moins à modifier son statut social et certaines de ses représentations, réciproquement, que lui doit-il et que peut-il encore recevoir de lui ?

Le caractère progressiste du christianisme primitif et les origines chrétiennes du socialisme moderne sont deux thèmes qui ont suscité une littérature considérable. Seul Kautsky, dans l'enquête, s'attache à marquer tout ce qui rapproche mais aussi ce qui distingue ces deux moments effervescents de l'histoire humaine. En revanche, plusieurs ont souligné leur différence de nature : l'impossibilité de considérer le socialisme comme un développement et une transposition terrestre du christianisme (Vandervelde (25), Briquet, Herron, Furnémont), sous peine de confondre science des transformations sociales et rassemblement spirituel des croyants, ou, comme l'écrivait Engels, communisme et communion (26). Seul Hagerty se risque à une synthèse qui n'est sans doute qu'une juxtaposition quand il oppose le caractère scientifique du socialisme et le caractère métaphysique de la religion, puisqu'il ajoute que les grands évêques des premiers siècles étaient communistes.

A marquer ainsi l'infranchissable distance de l'un à l'autre, on préserve paradoxalement la raison d'être du christianisme. On n'interdit pas au chrétien d'être socialiste, mais de se réclamer d'un socialisme qui ne serait pas celui de tout le monde, d'un socialisme chrétien auquel

(25) *Essais socialistes*, op. cit., p. 153.

(26) *Circulaire contre Kriege*, commentée par Henri DESROCHE, « Communisme et religion », *Europe*, février-mars 1954 (numéro spécial sur Lamennais), pp. 116-132.

Kautsky ne répugne pas (pourvu qu'il ne soit pas un simple « charlatanisme démagogique ») et qui pourtant deviendrait inévitablement concurrentiel. Un christianisme qui ne veut être que lui-même n'a rien à apporter au socialisme, sinon, précisément, des chrétiens qui seront des militants dévoués de celui-ci au même titre que quiconque. Mais leur christianisme marquera-t-il ces chrétiens d'un sceau particulier, façonnera-t-il un type d'homme spécifique ? Rien, dans l'enquête, n'apporte quelque élément de réponse à cette ultime question.

D'une suite de soliloques, nous avons fait un dialogue à plusieurs voix, méthodiquement conduit. Les réponses s'éclaircissent ainsi mutuellement et, parfois, prennent un relief inattendu. Pour apprécier justement l'ensemble, il faudrait tout d'abord suivre les discussions provoquées par ce débat dans la presse française, particulièrement d'inspiration soit socialiste, où elles furent vives (27) et fournies, soit radicale et rationaliste. Il faudrait ensuite le replacer dans l'évolution générale du mouvement socialiste international. Apparaîtrait-il comme la fin d'une époque — à la fois par le caractère jacobin de l'anticléricalisme ouvrier (28), et par la cohabitation de celui-ci au sein du socialisme avec une tradition spiritualiste parfois tout aussi anticléricale : l'un et l'autre, lits aujourd'hui abandonnés du grand fleuve socialiste —, ou, au contraire, comme une de ces controverses appelées à renaître sans cesse tant que l'histoire ne leur trouve pas une solution réelle (29) ? Il ne serait sans doute pas difficile de trouver à l'une et à l'autre hypothèses leur justification.

Emile POULAT.

Centre d'Etudes Sociologiques
(C.N.R.S.).

(27) Jaurès, en particulier, intervint contre Vandervelde.

(28) « Tout raisonnement cède chez l'ouvrier français à la vue d'une soutane, mais ce n'est pas l'éducation socialiste qui l'a rendu tel, c'est l'atavisme jacobin », observe, dans ses conclusions, A. Morizet.

(29) Vandervelde a exhumé un vieux texte espagnol : « Les jours de l'école libérale sont comptés ; on voit déjà aux deux points opposés de l'horizon, se lever l'astre qui annonce Dieu, se former le nuage précurseur des fureurs du peuple. Au jour terrible de la bataille, lorsque l'arène tout entière sera occupée par les phalanges catholiques et par les phalanges socialistes, personne ne saura plus où se trouve le libéralisme » (Donoso CORTÈS, *Œuvres complètes*, Paris, 1862, tome III, p. 285).

Dans un autre sens, on notera d'autres débats : *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Paris, Vrin, 1921 (8 entretiens organisés en 1914 par l'Union de libres penseurs et de libres croyants pour la culture morale. En particulier : 2. Faut-il une religion pour le peuple ? — 5. L'avenir du catholicisme. — 7. Religion et socialisme. — 8. L'avenir du sentiment religieux). *Christianisme et Communisme* (Exposé de R. Honnert suivi d'un entretien au siège de l'Union pour la Vérité et de deux lettres, publié dans le *Bulletin* de l'Union, février-mars 1937).

LE MARXISME ET L'ISLAM

Essai de bibliographie

DOIT-ON rappeler l'intérêt que présentent actuellement les recherches consacrées aux confluences du marxisme et de l'Islam? Nul n'ignore qu'il s'agit là d'un des problèmes fondamentaux de notre temps, et que notre destinée dépend en partie de la position qu'adoptera envers le communisme le monde musulman, charnière entre l'Occident et l'Extrême-Orient, entre l'Europe blanche et l'Afrique noire. Et si politiques et militaires des blocs en présence suivent avec passion la diffusion du communisme dans le « Tiers-Monde », et supputent les chances qu'offre chaque Etat arabe à la résistance ou à la progression du communisme, ne voit-on pas également l'anxiété, l'angoisse parfois, des musulmans eux-mêmes, confrontés à une idéologie, qui, au premier abord, paraît totalement antinomique à l'Islam? Reflets des conflits politiques, et éléments de leur solution, tels apparaissent les débats doctrinaux. Mais là encore, que d'ambiguïtés se révèlent! Dans ce théocratisme qu'est l'Islam, dont la primauté demeure affirmée par la plupart des Etats accédant à l'indépendance, comment s'introduira une idéologie matérialiste et athée, exigeant en principe non seulement la séparation des Eglises et de l'Etat, mais encore la relégation des religions au rang de superstitions, destinées à périr? Dans cette religion, dont la Loi qualifie la nature, mais n'en prévoit pas le dépassement, comment s'insérera une méthode basée sur le déterminisme des lois physiques et économiques?

Face à cette attitude d'esprit dogmatique, essentiellement fondée sur l'exégèse de la Parole divine — le Coran — et des traditions qui en découlent, attitude qui, certes, a donné de si grandes œuvres, mais qu'aujourd'hui les musulmans les plus lucides ont le courage de dénoncer, comment s'acclimatera la dialectique marxiste?

Dans ces régions où les structures économiques sont si particulières (économie anté-capitaliste, empires pétroliers, débuts encore modestes de l'industrialisation), comment s'appliquera le schéma classique de la décomposition du capitalisme, quelle sera l'influence du communisme chinois? Dans ces pays à cloisons sociales souvent étanches — en dépit de la pure doctrine musulmane —, comment s'instaurera la société sans classes?

Ces questions — et bien d'autres — surgissent dès que l'on affronte ces deux entités : Islam, marxisme, ayant toutes deux l'ambition de régir l'intégralité des actions humaines, de déterminer les comportements intellectuels, moraux et externes de chaque membre d'une société qui se veut unique, unitaire et universaliste. Qu'en résultera-t-il : élimination de l'une par l'autre, coexistence, interférences réciproques? Nombreux sont les éléments de cette confrontation encore mal connus : peut-être le musulman, habitué à se courber devant la Volonté divine — donc, par là même intégré à la nature — pourra-t-il satisfaire à la fois son besoin de croyance et son goût du réel dans le matérialisme historique? En d'autres termes, l'impact du marxisme sur l'Islam entraînera-t-il transfert de la foi en Dieu en celle d'un avenir terrestre meilleur, et remplacement d'un

mode de vie séculaire par l'avènement d'un homme nouveau ; ou bien se bornera-t-il à renforcer le désir, et les moyens, de maîtriser la nature par les techniques dont l'Occident avait démontré l'efficacité dès la période coloniale ? Le marxisme sera-t-il, pour les musulmans, transmutation de valeurs, ou simple méthode d'action ?

L'avenir le dira. Mais la recherche en est dès maintenant possible : aussi a-t-on établi cet essai de bibliographie consacré aux rapports entre le marxisme et l'Islam.

Cet essai ne se pique point d'être exhaustif : toute omission signalée sera accueillie avec reconnaissance. Il comporte essentiellement les publications les plus faciles à se procurer soit en Europe occidentale (en France plus particulièrement), soit au Moyen Orient. Le temps a manqué pour annoter les ouvrages et articles cités : nous espérons pouvoir ultérieurement combler cette lacune. On se limitera donc à quelques observations générales.

Une bibliographie sur les rapports entre le marxisme et l'Islam supposerait d'abord l'énonciation des œuvres capitales des deux entités en présence, à commencer par le *Coran* et le *Capital* : nous renvoyons pour cela aux ouvrages spécialisés.

Sont ici réunis des études de doctrine, des ouvrages historiques et des textes politiques qui se dégradent parfois en instruments de propagande — en des sens d'ailleurs divergents. Certains de ces ouvrages sont d'un bon niveau, d'autres, assez faibles. Aucun n'a paru devoir être négligé, car ceux-ci mêmes montrent à vif les premières réactions résultant de la confrontation des deux doctrines, leur appréhension, parfois défectueuse, par des esprits encore mal informés de la question — ou volontairement aveuglés ; ou l'effort de vulgarisation entrepris, c'est-à-dire la forme sous laquelle le marxisme parvient aux masses musulmanes. Une certaine pondération s'avère donc nécessaire dans l'utilisation du matériel proposé.

Il n'existe malheureusement pas, à notre connaissance, d'œuvre de synthèse — ou si l'on préfère, de comparaison — d'une incontestable valeur entre les deux idéologies. Aussi, la plupart des ouvrages cités n'examinent qu'un point particulier du problème, souvent un aspect politique — on comprend pourquoi — plus rarement doctrinal, sociologique ou économique. Parfois, le sujet n'est abordé que d'une façon incidente. Mais les indications ainsi accessoirement fournies peuvent composer une riche glane. Et la recherche ne doit-elle pas permettre, à partir de la description des attitudes politiques, une élaboration intellectuelle ?

La bibliographie se compose de trois parties, déterminées selon un critère purement formel — insuffisant certes, et dû, a-t-il été déjà dit, au défaut de temps. D'abord, l'indication des principales publications périodiques, où sont rapportées, au fil des événements, les variations des conflits idéologiques et des luttes politiques. Puis les livres (en langues occidentales et en langue arabe). Et les articles des revues et journaux.

Enfin, pour les publications soviétiques, on ne peut que renvoyer à trois excellentes bibliographies, l'une de Bolton (A.C.R.), *Soviet Middle East Studies, an Analysis and Bibliography*, London, Oxford University Press, 1959, 8 vol. (I. Introduction and general Indexes. II. Arabs and the Arab World. III. The Arabian Peninsula. IV. Egypt. V. Iraq. VI. Palestine (Israël and Jordan). VII. The Sudan. VIII. Syria and Lebanon), qui analyse les travaux soviétiques, articles ou ouvrages, consacrés, de 1917 à 1957, au Moyen-Orient ; une autre de Löwenthal (R.), « Russian materials on Islam and islamic institutions. A selective bibliography », in *Der Islam*, 33, 1959, p. 280-309 ; 34, 1959, p. 174-87 ; enfin celle de Quelquejay (Ch.), qui indique « Les sources de documentation sur la religion musulmane en Union soviétique depuis 1945 », in *Les Cahiers du Monde russe et soviétique*, publiés par la VI^e Section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Paris-Sorbonne, vol. I, n^o 1, mai 1959, pp. 185 sv., et vol. I, n^o 2, janv.-mars 1960, pp. 373 sv.

Jean-Paul CHARNAY.

A. — JOURNAUX ET REVUES

I. — *Revues.*

L'Afrique et l'Asie (trim.), 13, rue du Four, Paris 6^e.

Annuaire du Monde musulman, statistique, historique, social et économique, P.U.F., Paris, 1955, 431 p., 4^e éd.

Bulletin d'Information du Centre pour l'étude des problèmes du Monde musulman contemporain (trim.), 4, rue Pascale, Bruxelles.

B.A.P.P. (Bureau arabe de presse et de publication) (hebd.), 10, rue de Douai, Paris 10^e.

Cahiers du communisme (mens.), 44, rue Le-Pelletier, Paris 9^e.

Cahiers internationaux (mens.), 66, rue J.-J.-Rousseau, Paris 1^{er}.

Cahiers de l'Orient contemporain, La Documentation française (bi-ann.), 14, rue Lord-Byron, Paris 8^e.

C.I.P.O. (Centre d'information du Proche-Orient) (hebd.), 62, rue Lhomond, Paris 5^e.

Confluent (mens.), 4, rue Allal-ben-Abdallah. Rabat.

Documents nord-africains des ESNA (hebd.), 6, rue Barye, Paris 17^e.

Encyclopédie de l'Islam, éd. franç., 13, rue du Four, Paris 6^e.

Etudes méditerranéennes (trim.), 7, rue Bernard-Palissy, Paris 6^e.

La Nouvelle Revue Internationale (mens.), 9, boulevard des Italiens, Paris 2^e.

L'Observateur du Moyen-Orient (hebd.), 38, avenue de l'Opéra, Paris 2^e.

Orient (trim.), 114, avenue des Champs-Élysées, Paris 8^e.

Orient-Occident, de la collection Articles et Documents de la Documentation française (bi-mens.), 14, rue Lord-Byron, Paris 8^e.

Preuves (mens.), 23, rue de la Pépinière, Paris 8^e.

Revue des Etudes Islamiques (bi-ann.), Libr. Geuthner, 16, rue Vavin, Paris 6^e.

Revue Militaire d'Information (mens.), 119, boulevard Haussmann, Paris 8^e.

Revue de Presse Maghreb-Moyen-Orient-Proche-Orient (mens.), 46, rue Ben-Cheneb, Alger.

Summary of World Broadcasts (quot. plus suppl. hebdomadaire) publ. par le Monitoring Service of the British Broadcasting Corporation, Londres.

II. — *Principaux journaux et revues des pays arabes, d'inspiration marxiste.*

al-Akhbar (hebd.), Liban.

Arbaa achara Tamuz (intermittent), Iraq.

Çawt al-âkhar (quot.), Iraq.

Espoir (suspendu), Maroc.

Hayat al-chaab (quot. de 1945 à 1953), Maroc.

Ittihad al-chaab (quot.), Iraq.

Liberté (ancien organe du P.C.A.), Algérie.

al-Mukâfih, Maroc.

al-Muthâqaf (mens.), Iraq.

al-Nidâ (quot.), Liban.

Nidâ'l-chaab (hebd.) (clandestin), Syrie.

at-Tâlia (hebd.), Tunisie.

al-Thaqâfa al-jadida (mens.), Iraq.

al-Thaqâfa al-wat'aniyya (mens.), Liban.

B. — LIVRES

I. — *Langues occidentales.*

1. AHMAD M.B.M., *El Camino hacia la paz. La estructura economica de la sociedad islamica, Estudio comparativo des Sistema des Islam en relacion con el comunismo*, Madrid, A Aguado, 1948, 8°, XXI-115 p.
2. BAULIN J., *Aux sources du nationalisme arabe*, Paris, Berger-Levrault, 1959.
3. BACZKOWSKI W., *Soviet Policy in the Middle East*, Washington, Institute of Ethnic Studies, Georgetown University, 1959, 27 p.
4. BENGEL M., *Allemagne, Russie et U.R.S.S. au Moyen-Orient et dans le Monde islamique*, CHEAM*, ronéoté, non publ., 6 p.
5. BENNABI M., *Vocation de l'Islam*, Paris, éd. du Seuil, 1954, 166 p.
6. BENNIGSEN A. et CARRÈRE D'ENCAUSSE H., *Russes et Musulmans en Asie centrale*, CHEAM*, ronéoté, non publ., 1955, 14 p.
7. BENNIGSEN A. et QUELQUEJAY C., *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. Le sultangaliévisme au Tatarstan*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1960, 285 p.
8. BERQUE J., *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, éd. du Seuil, 1960, 285 p.
9. BERSOT L., *La pénétration soviétique dans le Moyen-Orient*, CHEAM*, ronéoté, non publ., 1959, 7 p.
10. BOUSCAREN A.T., *Imperial Communism* (chap. sur l'Inde et le Pakistan, l'Iran et le Moyen-Orient, l'Afrique et la Turquie), Washington, Public Affairs Press, 1953, 256 p.
11. BRADEN C.S., *War, Communism and World Religions*, New York, Harper, 1953, 281 p.
12. BÜHRER J. et ANDRÉ P.J. (général), *Ce que devient l'Islam devant le monde moderne*, Paris, Berger-Levrault, 1952, 336 p.
13. CARACTACUS, *Revolution in Iraq. An essay in comparative public opinion*, Londres, V. Gollancz, 1959, 8°, 207 p.
14. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., *Les cadres dans l'Islam soviétique*, CHEAM*, ronéoté, non publ., 1955, 5 p.
15. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., *Le parti Tudeh*, CHEAM*, ronéoté, non publ., 1956, 6 p.
16. *Colloquium on Islamic Culture, in its Relation to the Contemporary World*, sept. 1953, Princeton University Press, Princeton, 127 p.
17. EBON M., *World Communism Today*, New York, 1948, Whittlesley House, VIII-536 p.
18. EELLS W.C., *Communism in Education in Asia, Africa and the Far Pacific*, Washington, 1954, American Council on Education, 246 p.
19. EGRETAUD M., *L'Orient soviétique : Kazakhstan, Ouzbékistan, Kirghizie, Tadjikistan, Turkménistan-Azerbaïdjan*, Paris, 1959, éd. Sociales, 8°, 280 p.
20. FILSI T., *Communismo e Nazionalismo in Africa*, Rome, 1958 (Istituto italiano per l'Africa).
21. FRANK D.S., *Islam in the Modern World*, CHEAM*, ronéoté, non publ., 1951, 76 p.
22. GIBB H.A.R., *Les tendances modernes de l'Islam*, Paris, Maisonneuve, 1949, 186 p.
23. HABACHI R., *Nationalisme et marxisme chez les Arabes*, Notre civilisation au tournant, IV, Beyrouth, 1959, Cénacle libanais.
24. HABACHI R., *Marxisme et Méditerranée*, Pour une pensée méditerranéenne, IV, Beyrouth, 1960 (sous presse), Institut des Lettres Orientales.
25. HASIBEYLI D., *La propagande anti-islamique et ses méthodes en Azerbaïdjan*, Munich, 1959, 86 p. (en russe).
26. HAUT COMITÉ MÉDITERRANÉEN, *Grands courants d'opinion dans l'Islam nord-africain*, CHEAM*, ronéoté, non publié, mars 1957, 86 p.
27. HAYIT B., *Turkestan im XX. Jahrhundert*, Darmstadt, 1956, 406 p.
28. HAYIT B., *Documents : Soviet Russia's anti-Islam Policy in Turkestan*, Dussel-

* CHEAM : Centre des Hautes Etudes de l'Afrique et de l'Asie Moderne, 18, rue du Four, Paris.

- dorf-Cologne, Forschungsdienst Osteuropa, 1957-58, 48 p. (en anglais et en allemand).
29. HORON A.G., *L'Afrique et le Proche-Orient devant l'agression*, Paris, Comité d'action et de défense démocratique, 1950, 4^e, 24 p.
 30. HOSTLER C.W., *Turkism and the Soviets. The Turks of the World and their political objectives*. Londres, Allen et Unwin, 1957, xiv-244 p.
 31. HUSAIN M.M., *Islam and Socialism*, Lahore, Ashraf, 1947.
 32. KARANJA R.K., *Arab dawn*, Londres, Lawrence and Wishart, 1959.
 33. LADREIT DE LACHARRIÈRE J., *Le communisme et l'Afrique du Nord*, Paris, éd. de la Vague rouge, 1929, 12^e, 47 p.
 34. LAHBABI M., *Le peuple arabe au combat*, Alger, éd. En-Nahba, 1949, 80 p.
 35. LAQUEUR W., *Communism and Nationalism in the Middle-East*, New York, Praeger, 1956, xi-362 p.
 36. LAQUEUR W. (éd. par), *The Middle-East in Transition*, Londres, 1958 (2^e partie : « Communism, the Soviet Union and the Middle-East », pp. 309-502, par divers auteurs), xx-513 p.
 37. LEMNIAI M., *Communisme stalinien et nationalisme au Maroc*, Paix et liberté, Paris, 1953, éd. « Défendre la liberté ».
 38. LENCZOWSKI G., *Russia and the West in Iran, 1918-1948*, Londres, Oxford University Press, 1950, 8^e, xv-303 p.
 39. LE TOURNEAU R., *L'Islam contemporain*, Paris, éd. Internationales, 1950, 184 p.
 40. LYAUTEY P., *Les révolutions du Proche-Orient*, Paris, Julliard, 1960.
 41. McVEY R.T., *Summary of the Development of the Indonesian Communist Party and its Relations with the Soviet Union*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1954, 10 p.
 42. McVEY R.T., *The development of the Indonesian Communist Party and its relations with the Soviet Union and the Chinese Peoples Republic*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1954, 97 p.
 43. MARCHAL G., *Promotion de l'Islam*, Paris, Berger-Levrault, 1957, 122 p.
 44. EL-MISRI A.A., *Staline convertira-t-il les Musulmans ?* CHEAM*, ronéoté, non publ., 1951, 55 p.
 45. MONTEIL V., *Les Musulmans soviétiques*, Paris, éd. du Seuil, 1957, 180 p.
 46. MOTTER T.H. Vail, *The Persian Corridor and Aid to Russia*, Washington, 1952, xviii-545 p.
 47. NAIM E., *La théorie et la pratique du socialisme progressiste au Liban*, Beyrouth, 1954.
 48. *National and International Movements. Subcommittee n° 5. Report. The Strategy and Tactics of World Communism*, suppl. III. Country Studies. A... B. Communism in the Near-East, Washington, U.S.A., govern. pr., 1948, 2 fasc., 8^e, 27 et 36 p.
 49. REYNAUD Cne, *Quelques aspects de la pénétration communiste au Moyen-Orient*, CHEAM, ronéoté, non publ., 1955, 10 p.
 50. REZETTE R., *Les partis politiques marocains*, Cahiers de la Fondation nationale des Sciences Politiques, Partis et élections, Paris, 1955, xvii-404 p.
 51. RONDOT P., *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui*, Paris, éd. de l'Orante. I. La communauté musulmane, ses bases, son état présent, son évolution, 1958, 366 p. ; II. De Dakar à Djakarta, l'Islam en devenir, 1960, 250 p.
 52. RONDOT P., *Destin du Proche-Orient*, Paris, éd. du Centurion, 1958, 270 p.
 53. SAADI C., *Le communisme de l'Islam*, Paris, 1922.
 54. SAINTE MARIE F. de, *Irak rouge*, Paris, La Table Ronde, 1960, 288 p.
 55. SETON-WATSON H., *From Lenin to Malenkov. The History of World Communism* (chap. VII consacré au communisme dans les pays musulmans), New York, Praeger, 1958, xv-377 p.
 56. SIDDIQI M., *Marxism or Islam*, Hayderabad (Nishat e-Samia), 1951.
 57. SIDDIQI M., *Marxism or Islam*, Lahore (Orientalica), 1954.
 58. SOUVARINE B., *Le communisme et le Monde musulman*, Paris, 1959, publié par le Comité d'Action de Défense Démocratique, 16 p.
 59. SPECTOR I., *The Soviet Union and the Muslim World*, Washington, University of Washington Press, 1959, 8^e, xii-328 p.
 60. TAZEROUT M., *Le communisme soviétique et la sociologie de la coexistence pacifique*, V. Au Congrès des civilisés, Paris, éd. Subervie, 1959 (notamment p. 162 sq.).
 61. THAYER P.W. (édité par), *Tensions in the Middle-East*, Baltimore, 1958, J.

- Hopkins press, (notamment chap. XIII), xiv-350 p.
62. TJOKROAMINOTO U.S., *Islam dan socialisme tertulis di Mataram dalam bulan. Novembre 1954*. Djakarta, 1950, 113 p.
 63. UTLEY F., *Will the Middle-East go West ?*, Chicago, Regency Co, 1957, 8^e, xvi-115 p.
 64. WIBISONO J. *Islam dan socialisme*, Djakarta, 1950, 77 p.
 65. WITTFOGEL K.A., *Oriental despotism. A comparative study of total Power*, New Haven, Yale University Press, 1959, xix-556 p.
 66. ZENKOVRSKY S.A., *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1960, x-345 p.
 67. ZIKRIA N.A., *L'Islam et la démocratie*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1958, 190 p., préface de L. Massignon, Introduction de V. Berger-Vachon.
- II. — *Langue arabe.*
68. ABD AL-NACER Gamâl, *Nahnû wa'l-Iraq wa'l-chuyûiyya* (L'Iraq, le communisme et nous). Beyrouth, Dâr al-nachar al-arabiyya, 1959, 214 p.
 69. ABD AL-QADIR Muhammad Sabîh, *Stâllîn al-diktâtâr al-ahmar* (Staline, le dictateur rouge). Caire, Matbaa al-righâ'ib, 1957, 157 p.
 70. ADIB Bainî, *Al-yadd al-humrâ' bayna'l-charq wa'l-maghrib* (La main rouge entre l'Orient et l'Occident). Beyrouth, Maktaba 'l-maârif, 1957, 80 p.
 71. *Al-adwân al-athîm* (Hostilité coupable), trad. par Georges Salhab, Beyrouth, Al-mu'asasa al-ahliyya lil-tibaa wa'l-nachar, 1957, 186 p.
 72. *Ambrâtûriyya al-abîd al-sûfiatiyya* (L'impérialisme soviétique sur l'esclave). Caire, Dâr al-maârif, 1954, 267 p.
 73. AMIN Umar Abd al-Azîz, *Al-thawra al-rûsiyya* (La révolution russe). Caire, Dâr al-tahrim al-nachar al-lajna al-qawmiyya lil-nachar, 1959, 114 p.
 74. al-AQQAD Abbâs Mahmûd, *Afyân al-chuûb. Al-madhâhib al-hadâma* (L'opium des peuples. Les Méthodes subversives). Caire, Maktaba al-anjlû-al-miçriyya, 144 p.
 75. al-AQQAD Abbâs Mahmûd, *Al-chuyûiyya wa'l-insâniyya* (Communisme et humanisme). Caire, Dâr al-fatûh lil-tibaa, 1956, 335 p.
 76. al-AQQAD Abbâs Mahmûd, et autres, *Al-chuyûiyya wa'l-Islâm* (Le communisme et l'Islam). Caire, Al-Sayyid Hasan al-Charbatlî, 1956, 160 p.
 77. al-AQQAD Abbâs Mahmûd, *Lâ chuyûiyya wa lâ istimâr* (Ni communisme, ni impérialisme). Caire, Dâr al-hilâl, 1959, 210 p. (collection du Kitâb al-hilâl, n° 80).
 78. al-BASATÎ Muçtafâ, *Al-chuyûiyya fi'l-mîzân* (Le communisme dans la balance). Caire, Dâr al-kitâb al-arabi, 1951, 160 p.
 79. BIELOJOSKI Michel, *Jarîma'l-kûlûnîl Batrûf* (Le crime du colonel Petrov). Caire, Dâr al-Kitâb al-miçri, 208 p.
 80. CATCHMANN Richard, *Hâdhihi hiya al-chuyûiyya* (Voici ce qu'est le communisme). Caire, Dâr al-kitâb al-miçri, 1958, 167 p.
 81. CHAKER Amîn, et autres, *Haqîqa al-chuyûiyya* (Vraie signification du communisme). Caire, Dâr al-Qâhira lil-tibaa, 1959, 122 p.
 82. al-CHARQAWI Mahmûd, *Yûghûslâfiyya wa 'l-hayâd al-ijâbî* (La Yougoslavie et la neutralité positive). Caire, Dâr al-Qâhira lil-tibaa, 1959, 77 p.
 83. CHAWQI Ahmad, *Al-jâsûsiyya al-hamrâ'* (Espionnage rouge). Caire, Matâbi jarida al-miçri, 1953, 145 p.
 84. *al-Chuyûiyya laysat h'allân li-machkilât Miçr* (Le communisme n'est pas une solution aux problèmes de l'Egypte). Caire, Maktaba al-anjlû-al-miçri, 1959, 28 p.
 85. DJILAS M., *Al-tabqa al-jadîda. Al-chuyûiyya wa'l-thûrât al-qadîma wa'l-h'adîtha* (La nouvelle classe. Le communisme et les révolutions anciennes et nouvelles). Trad. par Mâhir Nâsim. Caire, al-Charika al-mutahidda lil-nachar wa'l-tawzi, 1957, 340 p.
 86. FARRAJ Idâd Ahmad, *Ahdâth al-Iraq haxla'l-mâ'ida al-mustadîra* (Les événements d'Iraq, à propos de la table ronde). Caire, Lajna kutub siyâsiyya, 1959, 460 p.
 87. al-FASSI Ahmad, *En-nogd adh-dhâtî* (L'autocritique). Caire, 1952.
 88. GHALI Betrus, *Al-salâm al-sûfiyatî fi Urubba al-charqiyya* (La paix soviétique en Europe orientale). Beyrouth, Dâr alçirâ al-fikrî, 1956, 300 p.
 89. al-GHAZALI cheikh Muhammad, *Al-Islâm wa'l-manâhiç al-ichtirâkiyya* (L'Islam et les tendances socialistes). Caire, 1948, Dâr al-kitâb al-arabi.

90. al-GHAZALI cheikh Muhammad, *Al-Islâm al-muftarâ alayhi bayna'l-chuyûiyya wa'l-râ'smâliyya* (L'Islam calomnié, entre le communisme et le capitalisme). Caïre, Dâr al-kitâb al-arabî, 1958, 199 p.
91. HADDAD Ibrâhîm, *Al-chuyûiyya wa'l-dîmûqrâtiyya fî'l-Charq wa'l-Maghrib* (Le communisme et la démocratie en Orient et en Occident). Beyrouth, Dâr al-thaqâfa, 1958, 223 p.
92. al-HAJJ Kamâl Yûsuf, *Fî'l-qawmiyya wa'l-insâniyya* (Du nationalisme et de l'humanisme) (partie théorique). Beyrouth, Manchûrât awidât, 1957, 142 p.
93. HANA, *Al-chuyûiyya. Naz'ariyyân wa amaliyyân* (Le communisme. Théorie et pratique). Caïre, Dâr al-kitâb al-miçrî, 310 p.
94. *Al-hârib min maçrihi* (Celui qui fuit son destin). Trad. par Wadî Said. Caïre, Dâr al-kitâb al-miçrî, 187 p.
95. al-HAWLA al-Bahî, *Al-Islâm lâ chuyûiyya wa lâ râ'smâliyya* (L'Islam n'est ni le communisme, ni le capitalisme). Caïre, Dâr al-kitâb al-arabî, 1951, 160 p.
96. al-HAWT Chafiq, *Al-yasâr wa'l-qawmiyya al-arabiyya* (La gauche et le nationalisme arabe). Caïre, al-Dâr al-qawmiyya, 1959, 56 p. (coll. Kutub qawmiyya, n° 16).
97. HITLER, *Hitler wa'l-chuyûiyya* (Hitler et le communisme). Trad. par Louis al-Hâjj. Beyrouth, Matbî-al-ittihâd, 1952, 95 p. (col. Kifâhi, n° 2).
98. INAN Muhammad Abd Allah, *Tâ'rikh al-jamiyyât al-sirriyya wa'l-harakât al-hadâma* (Histoire des sociétés secrètes et des activités subversives). Caïre, Matbaa lajna al-tâ'lif wa'l-tarjama, 1954, 230 p.
99. *Indamâ tadkhulu'l-chuyûiyya baladân* (Quand le communisme pénètre dans un pays), publication de la Dâr Akhbâr al-Yawm. Caïre, Dâr Akhbâr al-yawm, 96 p.
100. al-ISKANDARI Umar, *Al-chuyûiyya alâ haqiqatihâ* (Le communisme sous son vrai jour). Caïre, Matbaa lajna al-tâ'lif wa'l-tarjama, 1951, 222 p.
101. *Al-jabahât al-chaabiyya al-chuyûiyya 1917-1937, Arbaûna amân min al-ghadr wa'l-khilâl bi'l-wuûd* (Les fronts populaires communistes 1917-1937. 40 ans de perfidie et de trahison des promesses), en préparation par l'Institut des études sociales de New York. New York, Institut des études sociales, 65 p.
102. *Jâsûsa Stâlin* (Espion de Staline). Trad. par Muhammad Abd al-Aziz Amîn. Caïre, Al-lajna al-qawmiyya lil-nachar, 121 p. (coll. riwâyât alamiyya, n° 14).
103. al-JUNDI Inâm, *Ilâ âyna yastiru'l-chuyûiyyûna bi'l-Iraq ?* (Où vont les communistes en Iraq ?). Beyrouth, Dâr al-nachar al-arabiyya, 1959, 150 p.
104. KEISEN Hans, *Al-naz'ariyya al-bulchafiyya* (La théorie bolchevique). Trad. par Husayn Naççâr, Caïre, Matbaa Muçtafâ'l-Halbî, 1954, 88 p.
105. al-KHACHAB Muçtafâ, *Al-naz'ariyyât wa'l-madhâhib al-siyâsiyya* (Théories et doctrines politiques), Caïre, Matbaa lajna al-bayân al-arabî, 1957, 310 p.
106. KOBRINSKII N.E., *Al-tathîr al-dâ'im* (La révolution permanente). Trad. par al-Baalbakî. Beyrouth, Dâr al-alâm al-arabî lil-tâ'lif wa'l-tarjama wa'l-nachar, 1957, 192 p.
107. *Lanuttahidu jamân li-tahtîm al-khatar al-chuyûi* (Unissons-nous ensemble pour briser le danger communiste), publié par l'Organisation des nationalistes arabes au Liban, Beyrouth, 1959, 47 p.
108. LUTFI Muhammad Munir, *Haqâ'iq an al-chuyûiyya wa makhâlifatihâ lil-adyân al-samâwiyya* (Vérités sur le communisme et ses infractions aux religions célestes) (2^e éd.). Caïre, Matâbi Abî'l-Fidâ, 1948, 116 p.
109. *Al-mabûd alladhî hawâ. Dirâsât fî'l-chuyûiyya* (L'idole qui fascine. Études sur le communisme). Trad. en arabe par Abbâs Hâfiz. Caïre, Dâr al-Nîl lil-tibâa, 1951, 351 p.
110. *Al-madhâhibu'l-igtiçâdiyya'l-kubrâ* (Les grandes doctrines économiques). Trad. par Râchid al-Bârâwî. Caïre, Maktaba al-nahda al-miçriyya, 1957, 277 p.
111. *Al-mâ'sâ al-majariyya* (La tragédie hongroise). Trad. par Fath'î Sâlim Charrâb. Beyrouth, Matbaa Dâr al-kutub, 1957, 144 p.
112. MAQSUD Klûfis, *Sirâa al-chaab al-arabî ma'a'l-chuyûiyya al-âlemiyya* (Lutte du peuple arabe avec le communisme mondial). Caïre, Dâr al-Qâhira lil-tibâa, 1959, 40 p.
113. MASINAGH Haydî, *Kuntu jâsûsa inda Stâlin* (J'étais espion sous Staline). Beyrouth, Dâr al-ilm lil-malâyyîn, 1950, 96 p. (coll. politique, n° 12).
114. MAZHAR Ismâil, *Al-dîn fîz'illî'l-chuyûiyya* (La religion à l'ombre du communisme). Caïre, Dâr al-Qâhira lil-tibâa, 72 p.

115. MAZRAHI Albert, *Al-chuyûiyya* (Le communisme). Caire, Matbaa wikalâ Miçr lil-çahâfa, 1946, 65 p.
116. *Min Stâlin ilâ Hitler* (De Staline à Hitler). Trad. par Basile Daqqâq. Beyrouth, al-Dâr al-aâlamîyya lil-tibâa, 1951, 100 p.
117. NASIM Mâhir, *Al-adab al-chuyûî* (La littérature communiste). Caire, Dâr al-maârif, 1959, 157 p.
118. NASIM Mâhir, *Chuûb dâliaa. Dirâsa fi khitat al-mabâdî'i' al-hadâma* (Peuples égarés. Etude sur les procédés du principe subversif). Caire, Dâr al-kitâb al-miçrî, 150 p.
119. NASIM Mâhir, *Al-chuyûiyya wa'l-çihyûniyya* (Communisme et sionisme). Caire, Dâr al-maârii, 1959, 191 p.
120. NASIM Mâhir, *Al-qawmiyya al-arabiyya wa'l-chuyûiyya* (Nationalisme arabe et communisme). Caire, Dâr al-maârif, 1959, 116 p.
121. al-NAWAWI Mahmûd Ali, et KHAFAJI Muhammad Abd al-Munaim, *Bayna'l-chuyûiyya wa'l-Islâm* (Entre le communisme et l'Islam). Caire, Dâr al-ahd al-jadid lil-tibâa, 102 p.
122. PASTERNAK Boris, *Al-duktûr Jifâkû* (Docteur Jivago). Trad. par un groupe d'écrivains arabes. Beyrouth, Matâbi al-khâl ikhwân, 1959, 626 p.
123. RIHANI Harold, *Arbaa sanawâtîn fi'l-jahim al-ahmar* (Quatre ans dans l'enfer rouge). Trad. par Ibrâhim Naçr Allah. Beyrouth, Dâr Rihânî, 265 p.
124. RUFÂ'IL Wadî, *Thawra al-tabî* (La révolution d'octobre). Caire, Dâr al-Qâhira, lil-tibâa, 1959, 114 p.
125. *Rûsiyya fi maghrib al-chams* (La Russie au coucher du soleil). Trad. par Muhammad Sâmî Achûr. Caire, Maktaba al-anjlû-al-miçriyya, 1958, 78 p.
126. SALFADARI, *Madhab al-ahrâr. Dimûqrâtî hurr iraddu alâ aadâ' al-hurriyya* (La doctrine des hommes libres. Un démocrate libre répond aux ennemis de la liberté). Caire, al-Matbaa al-miçriyya, 96 p.
127. SALIM Fathî, *Anâ wa'l-chuyûiyya. Ikhti-bârât wa dirâsât* (Moi et le communisme. Expérience et études). Beyrouth, Sté Farj Allah, 1956, 182 p.
128. SCHAPIRO Léonard, *Mustaqbil Rûsiya* (L'avenir de la Russie). Trad. par Ali Adham, Maktaba al-anjlû-al-miçriyya, 1957, 100 p. (coll. al-naqûs, n° 4).
129. al-SIBAI Muhammad, *Al-ichtirâkiyya fi'l-Islâm* (Le socialisme dans l'Islam). Damas, imp. de l'Université, 1959, 176 p.
130. SMITH Walter, *Taâl maî ilâ Muskû* (Viens avec moi à Moscou). Dâr al-kachâ, 1951, 96 p.
131. SPECTOR Y., *Khatar al-aql al-rûsî* (Danger de l'esprit russe). Trad. par Sâlih al-Chabakchî. Caire, Matâbiî Charikat al-ilânât al-charqiyya, 90 p.
132. STALINE, *T'ariq al-istiqlâl. Al-masâ'ala al-watâniyya, nuchû'hâ, tatawwuruha* (Le chemin de l'indépendance, la question nationale : son origine, son évolution). Préface par Khâlid Bagdach, Damas-Beyrouth, Bureau d'éditions politiques et sociales, 1939, 71 p.
133. *Stâlin fi râ'y khulafâ'ihi. Khitâb al-rafiq Nikita Khrouchev fi'l-mû'tamar al-ichrina lil-hibz al-chuyûî* (Staline dans la pensée de ses successeurs. Discours du camarade Nikita Khrouchev au XX^e Congrès du parti communiste). Trad. par Mâhir Nasîm, puis par Abbâs Mahmûd al-Aqqâd. Caire, Maktaba al-anjlû-al-miçriyya, 1958, 137 p.
134. *Al-umml wa'l-ûjûr* (Ouvriers et salaires). Trad. par Mâhir Nasîm, préface de Saïd Amin. Caire, Dâr al-maârif, 237 p.
135. URALKIRAY Yûsuf Walî Châh, *Kâri-tha'l-Qirma al-islâmiyya fi Ittihâd al-sûfiyatî* (Malheur de la Crimée musulmane en Union soviétique). Préface de Abbâs Mahmûd al-Aqqâd. Caire, 1950, 182 p.
136. URFA Muhammad, *Al-Islâm am al-chuyûiyya ?* (Islam ou communisme ?). Caire, Dâr al-kitâb al-arabî, 1959, 120 p.
137. WAHBI Ibrâhim, *Al-mû'âmar al-jadîda. Hilâl khaçîb chuyûî* (Le nouveau complot... Un Croissant fertile communiste). Caire. Dâr al-Qâhira lil-tibâa, 1959, 45 p.
138. WATSON H., *Al-âlam al-ahmar min Lenîn ilâ Malinkâf* (Le monde rouge, de Lénine à Malenkov). Trad. par Georges Aziz, Dâr al-maârif, Caire, 1956, 170 p.
139. YUNES Qamar al-dîn, *Al-insâniyya nizâm al-tawjîh al-igtiçâdî al-tabîî lâ'l-chuyûiyya wa lâ'l-ichtirâkiyya wa lâ'l-râ'smâliyya* (L'humanisme est le régime de l'orientation économique et naturelle, ce n'est ni le communisme, ni le socialisme, ni le capitalisme). Caire, Dâr al-dalil al-riyâdî, 1954, 495 p.
140. ZURRAYQ C., *Nahnu wa'l-târikh* (Nous et l'Histoire). Beyrouth, Dâr al-ilm lil-melayyîn, 1959, 244 p.

C. — ARTICLES DE JOURNAUX ET REVUES

1. ABDOU LATIF Sayyed, « L'Islam et l'évolution sociale », *Bulletin international des Sciences sociales* (UNESCO), vol. V, n° 4, 1953 ; extraits parus dans *Documents Nord-africains*, n° 171, 19 fév. 1955.
2. AHSAN R., « My impressions of the Soviet Union », *Islamic Review*, 46, 1958, p. 29-33.
3. AIMEL G., « Le communisme et l'Islam », *Ecrits de Paris*, 160, mai 1958, p. 13-25.
4. ALEXANDRE M., « Communist strategy in the Middle-East », *Twentieth Century*, vol. CL, nov. 1951, p. 394-400.
5. ALEXANDROV V., « L'U.R.S.S. et l'Islam », *La Table Ronde*, 126, juin 1958, p. 112-15.
6. « Aperçu sur le problème musulman en U.R.S.S. », *Notes et Etudes documentaires*, n° 1031, du 8-XII-1948.
7. APREMONT B., « La pénétration des pays du bloc soviétique au Moyen-Orient et dans le Sud-est asiatique », *Politique étrangère*, n° 2, 1956, p. 201-15.
8. « Les Arabes et les communistes : déclaration du colonel Nasser », *Articles et documents*, 1958, n° 604.
9. BADEAU J., « The Soviet Approach to the Arab World », *Orbis*, III, avr. 1959, p. 75-84.
10. BADEAU J., « Islam and the Modern Middle-East », *Foreign Affairs*, oct. 1959, XXXVIII, n° 1, p. 61-75.
11. BADRAN M., « Le mouvement communiste en Iran », *Thaqāfat* (Egypte), n° 440, 3-VI-1947, p. 9-13.
12. BAGDACHE K., « Problème du mouvement national arabe : problème de la Paix et du Socialisme », *La Nouvelle Revue internationale*, n° 15, nov. 1959, p. 60 sq.
13. BASSECHES N., « Moscou et l'Islam », *La vie intellectuelle*, juin 1956, p. 15.
14. BASTIDE H. de la, « Regards sur l'Islam », *Revue militaire d'information*, n° 277, oct. 1956, p. 7-19.
15. BASTIDE H. de la, « Les Arabes au festival de Moscou », *Orient*, 4, 1957, p. 165-68.
16. BAUME A., « Le socialisme en pays arabe », *Suisse*, 9-X-1946 (*Orient-Occident*, de la Documentation française, 9-XI-1946).
17. BEE J.M., « Communism and the Arab League », *Great Britain and East*, vol. LXV, n° 1783, fév. 1949, p. 35-36.
18. BEE J.M., « Middle-East faces Communist Menace », *Great Britain and East*, vol. LXVI, n° 1784, mai 1949, p. 33-34.
19. BENNIGSEN A., « Les peuples musulmans de l'U.R.S.S. et les Soviets », *L'Afrique et l'Asie*, 1952, n° 20, 1953, n° 21, 22, 23.
20. BENNIGSEN A., « Le front national dans la nouvelle stratégie communiste au Moyen-Orient », *Politique étrangère*, n° 21, 1956, p. 614-24.
21. BENNIGSEN A., « Sultan Galiev, l'U.R.S.S. et la révolution coloniale », *Esprit*, avr. 1957, p. 641-60.
22. BENNIGSEN A., « Communisme et nationalisme en Moyen-Orient », *L'Arche*, mai 1957, p. 15-7 et 44.
23. BENNIGSEN A., « L'Islam et le communisme peuvent-ils coexister ? », *Confluent*, n° 10, 1957, p. 81-85.
24. BENNIGSEN A., « L'Islam en U.R.S.S. », *Confluent*, 16 nov. 1957, p. 436-38.
25. BENNIGSEN A., « Les limites de la déstalinisation dans l'Islam soviétique », *L'Afrique et l'Asie*, 39, 1957, p. 31-42.
26. BENNIGSEN A., « L'Islam et l'Union Soviétique », *Le Contrat social*, II, n° 1, janv. 1958, p. 9-19.
27. BENNIGSEN A., « La famille musulmane en U.R.S.S. », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, vol. I, mai 1959, p. 83-109.
28. BENNIGSEN A., « L'intelligentsia musulmane en U.R.S.S. », *Le Contrat Social*, III, nov. 1959, n° 6, p. 339-44.
29. BENNIGSEN A. et CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Russes et Musulmans en Asie centrale », *Civilisations*, V, n° 1, 1955, p. 1-15.
30. BENNIGSEN A. et CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Une république soviétique musulmane : le Daghestan », *Revue des Etudes islamiques*, XXIII, 1955, p. 7-56.
31. BENNIGSEN A. et CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « La littérature anti-religieuse dans les Républiques soviétiques musulmanes », *Revue des Etudes islamiques*, XXVI, 1958, p. 73-86.
32. BENNIGSEN A. et CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « L'Islam derrière le rideau de fer », *Revue militaire d'information*, n° 277, oct. 1956, p. 53-84.
33. BERREBY J.J., « Nassérisme contre communisme au Moyen-Orient »,

- L'Afrique et l'Asie*, n° 46, 2^e tr. 1959, p. 3-9.
34. BERTIER F., « L'Islam et le monde moderne », *Les Lettres nouvelles*, n° 39 et 40, juin, juil.-août 1956.
 35. BLEIBER F., « L'Afghanistan et l'Union Soviétique », *Osteuropa*, oct. 1953, et c.-r. dans *Orient-Occident*, La Documentation Française, 21-xii-1953, n° 269.
 36. BOURGUIBA H., « Nationalism : antidote to Communism », *Foreign Affairs*, XXXV, juil. 1957, n° 4, p. 646-55.
 37. BOURDEAU P., « Les internationales en Méditerranée », *Figaro*, 3, 4-5, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 24 mars 1948.
 38. BOUSCAREN A.T., « Soviet Policy in Iran », *Current History*, mai 1952, p. 271-77.
 39. BOUSQUET G., « Une explication marxiste de l'Islam par un ecclésiastique épiscopalien », *Hespéris*, I-II, 1954, p. 231 sv.
 40. C. W., « The Turks and Soviet Central Asia », *Middle-East Journal*, 12, 1958, p. 261-69.
 41. CARMICHAEL J., « Le national-communisme arabe », *Le Contrat Social*, III, nov. 1959, n° 6, p. 339-441.
 42. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « La politique musulmane des Soviétiques dans une république pluri-nationale : le Daghestan », *L'Afrique et l'Asie*, n° 34, 1956, p. 17-38.
 43. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « L'U.R.S.S. et le Moyen-Orient », *La Revue des Deux Mondes*, n° 18, 15 sept. 1956, p. 212-26.
 44. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Les données de la politique soviétique au Moyen-Orient », *Les Cahiers de la République*, n° 4, déc. 1956, p. 49-60.
 45. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « L'Islam, son origine et son essence sociale », par Klimovitch, *L'Afrique et l'Asie*, n° 36, 1956, p. 73-75.
 46. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « La déstalinisation dans l'Islam soviétique », *L'Afrique et l'Asie*, n° 37, 1957, p. 30-42.
 47. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Le Tudeh iranien », *Revue militaire d'Information*, n° 281, fév.-mars 1957, p. 53-65.
 48. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « L'impossible coexistence du Communisme et de l'Islam », *Réforme*, 2-iii-1957.
 49. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Le communisme jordanien vu par Moscou et par lui-même », *L'Observateur du Moyen-Orient*, n° 4, 5 avr. 1957.
 50. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « La menace communiste au Moyen-Orient », *France-Outre-Mer*, n° 329, avr. 1957, p. 34-37.
 51. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « La pénétration soviétique au Moyen-Orient », *Revue de défense nationale*, mai 1957, p. 728-41.
 52. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Communisme et Islam en U.R.S.S. La propagande anti-religieuse au Turkestan et au Caucase », *Etudes*, nov. 1957, p. 235-51.
 53. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « U.R.S.S. et Chine en Orient », *Esprit*, fév. 1958, p. 296-309.
 54. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Réveil de l'Islam en Union Soviétique ? Le Kazakhstan », *L'Afrique et l'Asie*, 42, 1958, p. 35-46.
 55. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Le communisme et l'Islam : de la propagande soviétique à la réalité des faits », *Confluent*, mars 1958, p. 83-86.
 56. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Nationalisme et Islam dans la société communiste », *Preuves*, 92, oct. 1958, p. 28-34.
 57. CARRÈRE D'ENCAUSSE H., « Le culte musulman et le pouvoir en U.R.S.S. », *L'Afrique et l'Asie*, n° 47, 1959, p. 3-17.
 58. « Chronique de sociologie kurde », *L'Afrique et l'Asie*, n° 40 (1957), 43, 44 (1958), 45, 46, 48 (1959), 49 (1960).
 59. « La Communauté islamique et le Communisme », *Orient-Occident*, La Documentation française, n° 407, 1956 ; v. aussi *Documents Nord-Africains*, n° 249, 30-xi-56.
 60. « Communisme au Liban », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1957, n° 475.
 61. « Le Communisme au Soudan », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1958, n° 635 et 702.
 62. « Le Communisme indonésien sous la direction de Aitid », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1959, n° 798.
 63. « Communism in Jordan », *The World Today*, mars 1956, p. 109.
 64. COMTOIS J., « L'U.R.S.S. et l'Islam », *Politique étrangère*, n° 5-6, 1948, p. 457-73.
 65. CORDERO TORRES J.M., « El comunismo, Marruecos y Espana », *Cuadernos de Estudios Africanos*, 26, 1954, 2, p. 69-72.

66. CRAGG K., « The Intellectual Impact of Communism upon contemporary Islam » *Middle-East Journal*, vol. VIII, printemps 1954, p. 127-38.
67. DALLIN D.J., « Soviet Policy in the Middle-East », *Middle-Eastern Affairs*, 6, 1955, p. 337-44.
68. « Déclaration de M. Khaled Bagdache au journal libanais *al-Akhbar* », *Orient*, 3, 1958, 4, p. 181-85.
69. DEJEUX J., « L'Islam et le communisme » (bibliographie succincte arrêtée au 1^{er} avril 1957), *Cahiers Nord-Africain*, fasc. 58, avr.-mai 1957 (12 p.).
70. DELESTRE E., « La République Arabe Unie face à l'Irak et au Communisme », *Orient*, 3, n° 1, 1959, p. 13-22.
71. DEON M., « Le F.L.N. en proie au communisme », *Revue de Paris*, mai 1959, p. 64-75.
72. « Deuxième congrès de l'Association islamique chinoise », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1957, n° 456.
73. AL-DJAHIZ (pseud.), « Communisme en Islam », *al-Risâla* (Egypte), 12, 19 avr. 1948.
74. DOMINIQUE P., « Le communisme en Moyen-Orient », *Ecrits de Paris*, nov. 1953, p. 28-36.
75. DORIZY C., « Echec soviétique en Iran », *Politique étrangère*, fév. 1948, p. 173-77.
76. DUPRIEZ H., « L'anarchie berbère sera-t-elle disciplinée par le communisme ? », *Eurafrique*, janv. 1957, pp. 33-48 ; *Nouvelle Revue française d'Outremer*, août-sept. 1956, p. 365-72.
77. EBON M., « Communist Tactics in Palestine », *Middle-East Journal*, 1948, juil., p. 255-270.
78. « L'Egypte et le communisme », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1957, n° 500.
79. ESKANDARI I., « Histoire du Parti Tudeh », *Moyen-Orient*, nov. 1949, déc. 1949, p. 9-10 ; janv. 1950, p. 9-10 ; fév. 1950, p. 9-10 ; mars 1950, p. 10-11 ; mai 1950, p. 8-9 ; juin 1950, p. 9-10 ; nov. 1950 et janv. 1951, p. 12-13.
80. FARIS N., « The Islamic Community and Communism. Is Modern Islam a Guarantee against the Spread of Communism in Muslim Countries ? », *The Islamic Review*, juin 1956, p. 28-31.
81. FISCHER A.J., « Hat der Kommunismus Chancen in Iran ? », *Deutsche Rech.* août 1952, p. 776-82.
82. FONTAINE A., « Russes et Chinois », *Le Monde*, 20 août 1960.
83. « Les Frères musulmans et les communistes en Syrie », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1958, n° 648.
84. GARDET L., « Islam et démocratie », *La Revue thomiste*, II, mai-août 1946, p. 279-321 ; III, sept.-déc. 1946, p. 477-530.
85. GEFFEN M., « The USSR in the Middle-East », *New Outlook*, I, oct. 1957, p. 11-16.
86. GLORIES J., « Quelques observations sur la révolution algérienne et le communisme », *L'Afrique et l'Asie*, 41, 1958, p. 16-44 et 42, 1958, p. 3-23.
87. HAMIDULLAH DR. M., « Islam and Communism : a Study on Comparative Thought », *Indian Review*, vol. XXXVIII, n° 3, mars 1950, p. 11-16.
88. HALPERN M., « The Implications of Communism for Islam », *Moslem World*, vol. XLIII, janv. 1953, p. 28-41.
89. HASHIMI Sayyed EL, « Islam and Communism in the Middle-East », *Contemporary Review*, fév. 1953, p. 84-89.
90. « L'Indonésie est-elle en train de devenir communiste ? », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1957, n° 524.
91. « L'Islam en U.R.S.S. après 1945 », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1953, n° 1812.
92. JAFRI F., « Communism in the Muslim World », *Royal Central Asian Journal*, abr. 1953, p. 161-65.
93. JOUANNET G.P., « Intrusion du communisme dans l'Islam nord-africain », *Revue Politique et parlementaire*, nov. 1956, p. 237-45.
94. KAPELINK A., « Le parti Tudeh en Iran », *Hamizrah*, vol. IV, été 1953, p. 244-54 (en hébreu).
95. KE PING L., « Progrès dans l'action auprès des nationalités », *People's China*, Pékin, 16-x-1952, p. 23-30.
96. KHAN M.Y., « Is Islam a Preparation for Communism ? », *Islamic Review*, 45, avr. 1957, p. 25-29.
97. KIEFFER L., « L'expansion russe en Asie », *L'Afrique et l'Asie*, 1948, p. 6-15.
98. « Le Kremlin et l'Islam », *Orient-Occident*, La Documentation française, 30-xi-1954, n° 291.
99. VAN DER KROEF J.M., « Some social and political Aspects of Islam in Indonesia », *The Islamic Review*, juil. 1957, p. 33-39.

100. KUMLIEN G.D., « Germanophobie, anglophobie et propagande communiste en Egypte », *Tribune de Genève*, 14-VIII-1947.
101. LADREIT DE LACHARRIÈRE, « Les partis politiques indigènes dans l'Afrique française du Nord », *Rec. Penant*, 1949, p. 2-7.
102. LAMBTON A.K.S., « Persia and the USSR » *World Today*, 4, V, 1948, p. 97-102.
103. LAQUEUR W., « Nasserism and Communism », *World Today*, oct. 1956, p. 390-98.
104. LAQUEUR W., « Communism and Nationalism in the Middle-East », *Journal of Modern History*, 29, sept. 1957, p. 280-81.
105. LAQUEUR W., « Nasser and the Iraqi Communists », *Commentary*, XXVII, fév. 1959, p. 101-8.
106. LAQUEUR W., « L'Irak est-il une démocratie populaire ? », *Preuves*, 99, mai 1959, p. 50-52.
107. LAQUEUR W., « As Iraq goes Communist », *Commentary*, XXVII, mai 1959, p. 369-76.
108. LAURENT F., « L'U.R.S.S. et le Moyen-Orient », *Orient*, avr. 1957, p. 53-69 et juil. 1957, p. 15-30.
109. LAURENT F., « Aspects nouveaux de la pénétration soviétique au Moyen-Orient », *Orient*, 4^e tr. 1957, p. 149-64.
110. LAURENT F., « La politique actuelle de l'U.R.S.S. en Iran », *Orient*, 5, 1958, p. 47-57.
111. LAWRENCE J., « The Levant chooses Socialism », *Middle-Eastern Affairs*, 9, mai 1958, p. 172-88.
112. LE BRUN KERIS G., « L'Islam peut-il résister au communisme ? », *Le Monde nouveau*, n° 102, juil. 1956, p. 6-15.
113. LENCZOWSKI G., « The Communist Movement in Iran », *Middle-East Journal*, vol. I, janv. 1947, p. 29-45.
114. LENCZOWSKI G., « La politique soviétique en Iran pendant la 2^e guerre mondiale », *Lettela'at*, vol. III, juil. 1950, p. 1-6 (en persan).
115. LENCZOWSKI G., « Evolution of Soviet Policy toward the Middle-East », *Journal of Politics*, XX, fév. 1958, p. 162-86.
116. LESHEM M., « Soviet Propaganda to the Middle-East », *Middle-Eastern Affairs*, IV, 1953, p. 1-10.
117. LEWIS B., « Communism and Islam », *International Affairs*, vol. XXX, janv. 1954, p. 1-12.
118. LEWIS B., « The Appeal of Communism in the Middle-East », *Middle-East Journal*, vol. IX, hiver 1955, p. 17-27.
119. LEWIS B., « The Middle-East Reaction to Soviet Pressures », *Middle-East Journal*, 2^e tr., 1956.
120. LONDON I., « Evolution of the USSR's Policy in the Middle-East 1950-1956 », *Middle Eastern Affairs*, mai 1956, p. 169-178.
121. MADJALANI G., « Socialism in the Arab World », *The New Leader*, vol. XXVIII, 27-VI-1955, p. 8-10.
122. MARTIN M., « The Soviet Union and the Middle-East », *Middle-Eastern Affairs*, fév. 1956, p. 49.
123. MARTIN DE LA ESCALFRA C., « Comunismo e Islam », *Cuadernos de Estudios Africanos*, 26, 1954, 2, p. 9-27.
124. MAZAS R., « Propagande communiste en Orient », *En Terre d'Islam*, oct.-déc. 1946, p. 267-75.
125. MEHREN F.R. von der, « Marxism and early Indonesian Islamic Nationalism », *Political Quarterly*, 73, 1958, p. 335-51.
126. MESSADI M., « Islam, Nationalisme et communisme », *Etudes Méditerranéennes*, automne 1958, n° 5, p. 3-15.
127. MIRA G., « La penetrazione russa nell'Iran e il problema del petrolio », *Rivista internazionale di scienze sociali*, juil.-sept. 1946, p. 199-210.
128. MONTEIL V., « Essai sur l'Islam en U.R.S.S. », *Revue des Etudes islamiques*, 1952, t. XX, p. 5-146 ; et 1953, t. XXI, p. 1-37.
129. « Muslims in China », *Islamic Review*, 45, 1957, 9, p. 19-23.
130. « Les Musulmans dans le monde », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1952, n° 1642.
131. « Musulmans de Chine », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1958, n° 617 et 694.
132. « Les Musulmans en Russie », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1959, n° 776.
133. « Les Musulmans peuvent-ils devenir de bons communistes ? », trad. d'un texte serbo-croate. *Revue de Presse Maghreb-Proche-Orient-Moyen-Orient*, n° 2, fév. 1956.

134. NANTET J., « L'Islam dans le système soviétique », *Signes du temps*, n° 5, mai 1959, p. 17-18.
135. « Nasserism and Communism », *World Today*, oct. 1956, p. 390-98.
136. NEREVAN « Notes sur la presse kurde d'Irak. Publication d'un hebdomadaire kurde en Iran », *Orient*, 10, 1959, 2, p. 139-48 (v. aussi *Ibla*, 1960, 1, p. 135).
137. NIKITINE B., « Problème national et évolution technique en Asie soviétique », *L'Afrique et l'Asie*, n° 31, 1955, p. 16-23.
138. « Les Objectifs du parti communiste syrien », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1959, n° 762.
139. « Les Partis communistes Moyen-orientaux », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, complément aux n° 2226, 2236 et 2242.
140. « Les Partis communistes Moyen-orientaux », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1957, n° 2295.
141. « Partis communistes en Orient et au Maroc », *Cahiers Nord-Africains*, 62, déc. 1957, n° 7, 8 p.
142. « Un Parti socialiste au Soudan », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1958, n° 657.
143. PIPES R., « Muslims of Soviet Central Asia : Trends and Prospects », *The Middle-East Journal*, IX, 1955, p. 147-62.
144. PIPES R., « Les musulmans sous le communisme », *Documents Nord-Africains*, 372, 1959, 5 p., extr. du *Contrat Social*, III, 1959, 5, p. 299-302.
145. POLSON NAWMAN E.W., « Russia in the Middle-East. The Impact of Communism on Islam », *The Tablet*, 22-vi-1946, p. 313-14.
146. PORTAL R., « Orientalisme soviétique et Extrême-Orient », *Politique étrangère*, n° 4, 1948, p. 329-41.
147. « Le Pouvoir soviétique et la religion depuis 1945 », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1955, n° 2097.
148. « Le Problème religieux en U.R.S.S., 2^e partie : données et documents sur l'organisation actuelle des différentes Eglises et Associations religieuses », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1954, n° 1931.
149. « Le problème religieux en U.R.S.S., 3^e partie », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1955, n° 2097.
150. « Programme des partis politiques irakiens. Le parti communiste irakien : Charte nationale », *Orient*, 13, 1960, p. 189-205, extr. d'*al-Thaqāfa al-jādida*, fév. 1960.
151. QUELQUEJAY C., « Anti-islamic propaganda in Kazakhstan since 1953 », *Middle-East Journal*, 13, 1959, p. 319-27.
152. « La question kurde : le parti communiste irakien et la question nationale kurde ; nos buts ; éditorial du journal Xebat. Manifeste du parti démocratique du Kurdistan unifié », *Orient*, 10, 1959, 2, p. 151-60.
153. RAHMAN F., « Communism, Islam and Scientific Social Order », *Islamic Review*, 44, 1956, 5, p. 5-10.
154. RAMAZANI R.K., « Afghanistan and the USSR », *Middle-East Journal*, XII, printemps 1958, p. 144-52.
155. RASTIER J., « A la recherche du socialisme syrien », *Orient*, IV, 1957, p. 169-78.
156. « Réaction et communisme en Syrie : Discours du colonel Abdel Nasser et déclaration du colonel Abdel Hamid Sarraj » *Orient*, 8, 1958, p. 187-94.
157. RECOULES J., « Les chances du communisme au Maroc », *L'Afrique et l'Asie*, n° 2, 1958, p. 24-34.
158. « Regards de la presse égyptienne sur les pays communistes », *Orient*, 8, 1958, p. 169-79.
159. REGGUI M., « La crise culturelle, sociale, économique et politique dans les pays musulmans », *Documents Nord-Africains*, n° 252, 26-xii-1956.
160. « Relations avec l'Islam en U.R.S.S. », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1957, n° 502.
161. « La République socialiste soviétique du Kazakhstan », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1953, n° 1770.
162. « La République socialiste soviétique de Kirghizie », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1955, n° 1984.
163. « La République socialiste soviétique d'Ouzbékistan », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1949, n° 1202.

164. « Les Républiques socialistes soviétiques musulmanes de l'Asie centrale », *Notes et Etudes documentaires*, La Documentation française, 1948, n° 888.
165. RIGOTARD J., « L'Islam derrière le rideau de fer », *Nouvelle Revue Française d'Outre-mer*, 46, 1954, p. 11-15.
166. RODINSON M., « Les problèmes des partis communistes en Syrie et en Egypte », *Cahiers internationaux*, n° 93, fév. 1958, p. 76-85.
167. RONDOT P., « L'expérience soviétique chez les peuples turcs de l'Asie centrale » *L'Afrique et l'Asie*, 4^e tr. 1948, p. 3-19.
168. RONDOT P., « L'Union soviétique et les confins irano-kurdes du Moyen-Orient », *Politique étrangère*, n° 2, 1945, p. 169-81.
169. RONDOT P., « Les revendications nationales kurdes (1943-1949) », *Cahiers de l'Orient contemporain*, XVIII-XIX, 1949, p. 65-72.
170. RONDOT P., « Islam et monde moderne », *Etudes*, avr. 1958, p. 105-108.
171. RONDOT P., « La nation kurde en face des mouvements arabes », *Orient*, 7, 1958, 3, p. 55-69.
172. RONDOT P., « Le nationalisme arabe oriental et l'Islam devant l'U.R.S.S. et le communisme », *La conscience chrétienne et les nationalismes*, Semaine des Intellectuels catholiques, 1958, Paris, éd. Horay, 1959, p. 142-152.
173. RONDOT P., « Le duel Nasser-Kassem à l'ombre des Soviets », *Etudes*, juill. 1959.
174. SABLIER E., « Au pays de l'Islam rouge », *Le Monde*, 8 articles à partir du 26-vi-1956.
175. SAMI I., « Koran-Soviet Key to East », *Eastern Europ. Mon.*, 2, 1956, 4-5, p. 19-22.
176. SCHNEYDER P., « Le socialisme égyptien », *L'Observateur du Moyen-Orient*, 14-xi-1958, p. 13-14.
177. « Sermon prononcé à la mosquée al-Rodah à Damas par le cheikh Abdel Razek al-Homsi », *Orient*, 7, 1958, 3, p. 177-84.
178. SHARP S., « The Soviet Position in the Middle-East », *Social Science*, XXXII, avr. 1957, p. 225-31.
179. AL-SIBAI M., « Le socialisme dans l'Islam : ni capitalisme, ni communisme » (extr. de *al-Muslimân*, trad. par R. Costi), *Orient*, XI, 3^e tr. 1959, p. 165-75.
180. SIDDIQI M., « Conception of Morality in Marxism and Islam », *al-Urwa*, vol. II, janv. 1948, p. 3-7.
181. SOUVARINE B., « L'U.R.S.S. et l'Islam », *Le Contrat Social*, III, mai 1959, 3, p. 141-51.
182. SPECTOR I., « Soviet Foreign Policy in the Arab World », *Current History*, XXXVI, janv. 1959, p. 13-17.
183. « L'U.R.S.S. et les Etats arabes », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1959, n° 798 et 803.
184. « L'U.R.S.S. et les peuples arabes », *Orient-Occident*, La Documentation française, 1959, n° 769.
185. WHEELER G., « Russia and the Middle-East », *Political Quarterly*, XXVIII, avt.-juin 1957, p. 27-36.
186. WHEELER G., « Russia's Ominous Thrust into the Arab World », *Life*, XLII, 8-iv-1957, p. 135-52.
187. YOUNG T.C., « The Race between Russia and Reform in Iran », *Foreign Affairs*, 1950, janv., p. 278-89.
188. YU P.C., « Les musulmans dans la Chine nouvelle », *People's China*, Pékin, août 1952, p. 10-14.
189. ZEINE Z.N., « Russia in the Near East », *Middle-East Forum*, XXXIII, 28-29 mars 1958, p. 11-14.

D. — BROCHURES

Diverses brochures de propagande communiste ont été traduites en arabe, et répandues au Moyen-Orient (notamment en Egypte) à partir de 1945 : *Le communisme et l'Islam*, *Autour de la révolution marxiste*, *La révolution d'Octobre*, *Les buts du socialisme*, *Le mariage, la famille et la religion dans la doctrine communiste*, etc...

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

BULLETIN DES PÉRIODIQUES

1 ALLERIT (Odette d').

Une enquête de sociologie religieuse en milieu rural : Vendenheim et Lampertheim. Extrait de *Paysans d'Alsace*. Strasbourg, 1959, 523-57. (Publications de la Société Savante d'Alsace et des régions de l'Est, VII).

Elément d'une enquête plus vaste en vue d'une thèse de doctorat ès-lettres sur « La pratique religieuse en Alsace de 1900 à 1958 dans les diverses confessions légalement reconnues ». Structure agricole, démographie catholique et protestante, orientation politique, centres d'influence, statistiques religieuses.

(L'étude reste purement monographique et étrangère aux développements récents de la sociologie de la pratique, tant pour le catholicisme que pour le protestantisme où les renseignements recueillis semblent ne se fonder que sur le questionnaire établi par F.G. Dreyfus, *Archives*, 3, p. 62, qui en signalait déjà l'insuffisance. — E. P.).

2 APARICIO (Antonio).
« Beja, terra de missao ». (Beja, pays de mission). *Boletim de Informacao Pastoral*, I, 1959, 1, 19-23.

Quelques statistiques sur la pratique religieuse dans la région la plus déchristianisée du Portugal : 2,7% de pratique dominicale, 1/4 de la population déclarée sans religion, le taux de natalité illégitime atteignant dans certaines contrées 85%.

3
L'athéisme militant en U.R.S.S. *Informations catholiques internationales*, 115, 1^{er} mars 1960, 13-22.

Les formes et le contenu de la propagande antireligieuse actuelle en Union Soviétique.

4 BARON (Salo W.).
Etapas de l'émancipation juive. *Diogenes*, 29, janv.-mars 1960, 65-94.

L'émancipation juive est corollaire des progrès démocratiques. Au Moyen Age, où tout est régi par des statuts, le sort des juifs ne fait pas exception, et ils ont plus de droits et moins de devoirs que les serfs. Mais ce compromis accordé par le roi devient désuet dans la conjoncture moderne. Résistances plus nombreuses qu'on ne le soupçonne au statut d'émancipation, « esclavage dans la liberté » (p. 82) : en effet, « les juifs durent renoncer à beaucoup de choses en échange de leurs pleins droits de citoyens » (p. 75). Le nationalisme est dès lors une postulation de l'épanouissement communautaire moyenâgeux et une forme de résistance à l'intégration totale ou à l'extermination raciale.

5 BARRAU (Paul).
Déchristianisation ? *Masses ouvrières*, 160, fév. 1960, 35-54.

Plusieurs faits tirés de la vie pastorale quotidienne servent de point de départ à cette étude qui aborde le phénomène de déchristianisation non seulement au plan *objectif* (pratique, foi, milieu), mais également au plan *subjectif* (sens et difficultés de la mission sacerdotale, dialogue avec les non-chrétiens).

6 BENNETT (R.M.).
Resurgent Religion. (Renaissance religieuse). *Canadian Journal of Theology*, VI, avril 1960, 2, 123-33.

L'Islam, l'Hindouisme et le Bouddhisme connaissent à l'heure actuelle un essor sans précédent. Après avoir cherché à identifier les causes principales d'un tel phénomène, cette étude souligne les conséquences non négligeables qui en découlent pour les Eglises chrétiennes.

7 BICHON (Jean).
Notre connaissance chrétienne de l'Islam. *Le monde non chrétien*, 51-52, juill.-déc. 1959 (paru mai 1960), 89-102.

La conception chrétienne et la conception musulmane du dialogue, c'est-à-dire de la connaissance d'autrui. Les attitudes spécifiques du chrétien et du musulman dans cette connaissance réciproque.

8

BIROU (Alain).

Religion e Ideal en el Pensamiento de Durkheim. (Religion et Idéal dans la pensée de Durkheim). *Revista Mexicana de Sociologia*, XXI, 3, sept.-déc. 1959, 1021-40.

La caractéristique essentielle des faits religieux serait selon Durkheim la distinction et l'opposition entre le Sacré et le Profane. La religion ne serait que la forme primitive de l'Idéal. Tout l'effort de la sociologie religieuse de Durkheim consiste à désacraliser l'Idéal pour bâtir une moralité totalement sécularisée. L'auteur critique, avec Gurvitch, cette confusion entre sociologie et philosophie des valeurs.

9

Blancs et Noirs face à face. *Informations catholiques internationales*, 122, 15 juin 1960, 11-23.

L'attitude des Eglises face aux problèmes que pose sur le plan humain et politique le dramatique affrontement de deux civilisations en Union Sud-Africaine.

10

BODZENTA (Erich).

Forschungen in Oesterreich. (Recherches en Autriche). *Social Compass*, VI, 4-5 (1959), 142-54.

A partir des tendances actuelles de la recherche sociologique appliquée au domaine religieux et des résultats acquis, l'A. s'attache à analyser les problèmes méthodologiques liés au développement de cette discipline dans son pays.

11

BONNET (Serge).

Le Magazin spirituel de René Adam (1755-1814), trappiste sous l'Ancien Régime, père de famille sous l'Empire. *Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du Département de la Marne*, 1960, (tome LXXV), 122-52.

« L'histoire de tant de clercs qui ont abandonné la vie religieuse ou les tâches sacerdotales, au cours de la Révolution, n'est pas une curiosité psychologique » : elle peut nous apprendre beaucoup sur la vie chrétienne et les structures mentales non seulement d'une catégorie d'hommes mais, à travers elle, de l'époque. En particulier, elle montre ici « combien un homme, vivant sous le premier

Empire, pouvait être mentalement plus proche du Moyen Age que du XX^e siècle ».

12

BROENS (Maurice).

Les résurgences pré-indoeuropéennes dans le culte des morts de l'Occident médiéval. *Diogenes*, 30, avril-juin 1960, 84-115.

Partant des canons conciliaires, des données archéologiques et folkloriques, l'A. conclut à une croyance en une survie physique, qui, au Moyen Age, serait un héritage des croyances les plus primitives, et dont les traces se suivent de l'Espagne au Danube en passant par les pays scandinaves.

13

BROUTIN (P.).

Le mouvement catéchistique au XIX^e siècle. *Nouvelle Revue Théologique*, 82, mai 1960, 5, 494-512 ; juin 1960, 6, 607-82 ; juillet-août 1960, 7, 699-715.

Suites d'articles consacrés respectivement aux grands catéchistes du siècle dernier, de l'abbé Teyssseyre et du curé d'Ars aux congrégations de religieux et de religieuses et aux œuvres de jeunesse qui ont soutenu l'effort de réorganisation et de rénovation de la catéchèse de l'enfance et, enfin, aux conciles provinciaux qui ont codifié ce mouvement catéchistique, l'intégrant dans l'évolution pastorale.

14

BURGALASSI (Silvano).

La sociologia religiosa in Italia dal 1955 ad oggi. (La sociologie religieuse en Italie de 1955 à aujourd'hui). *La Scuola Cattolica*, mars-avr. 1960, 133-45.

Bilan des activités dans le domaine de la recherche et de l'enseignement, assorti d'un inventaire des principales publications intéressant cette discipline parues en Italie depuis cinq ans. (Cf. *Arch.*, 4, n° 16 ; 5, n° 8 ; 8, n° 11).

15

BUTT (Audrey J.).

The Birth of a Religion. (Naissance d'une religion). *The Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90, janv.-juin 1960, 66-106.

Etude consacrée au culte syncretiste connu sous le nom de « Hallelujah », intéressant les régions côtières de la Guyane Britannique, du Vénézuëla et du Brésil. Les facteurs géographiques, culturels et historiques qui ont favorisé sa naissance et sa diffusion au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

16

CALLOT (Emile).

Psychologie des peuples et philosophie de l'histoire. Un précurseur : Théodore Jouffroy. *Revue de psychologie des peuples*, 1960, 1, 79-86.

La civilisation étant « un système concernant les problèmes fondamentaux de l'homme », Th. Jouffroy distingue dans ses articles et au cours des années 1830-40, trois systèmes de civilisation caractérisés chacun par une religion : christianisme, brahmanisme et mahométisme. La civilisation chrétienne doit l'emporter à cause de sa « vertu d'expansion par son accroissement démographique, son prosélytisme et sa puissance née de sa supériorité intellectuelle ».

17

CAMPION (Donald R.).

Catholicism et Ethnocentrisme. (Catholicisme et ethnocentrisme). *Social Order*, avril 1960, 149-59.

A l'occasion de réflexions variées autour de l'incompatibilité entre le catholicisme et l'ethnocentrisme, l'auteur passe en revue les principaux ouvrages américains opérant une approche sociologique du catholicisme.

18

CANTIMORI (Delio).

Au cœur religieux du XVI^e siècle. *Annales*, mai-juin 1960, 556-68.

Analyse critique approfondie de l'ouvrage de Lucien Febvre paru sous ce titre (*Arch.*, 5, n° 112).

19

CHALON (P.).

Implantation de la sociologie religieuse en Belgique. *Social Compass*, VI, 4-5 (1959), 155-64.

Le développement de la sociologie religieuse a été et continue d'être conditionné en Belgique, plus que partout ailleurs, par des facteurs historiques, sociaux et politiques que P. C. s'attache à analyser dans cette étude.

20

CHAUNU (Pierre).

Réformes et nations. *La Table ronde*, 147, mars 1960, 52-65.

Esquisse de la place prise par la grande crise de la réforme de l'Eglise au XVI^e siècle dans la genèse des nations de l'Europe issue de la chrétienté occidentale. Quelques jalons pour démêler les liens complexes d'une évolution politique et d'une révolution religieuse. Analyse de l'influence des Réformes sur les consciences nationales.

21

CHENU (M.-D.).

Déchristianisation ou non-christianisation ? *Signes du Temps*, janvier 1960, 3-5.

Le terme de non-christianisation paraît convenir davantage à la situation du monde ouvrier, qui constitue en elle-même « un état profondément inédit », caractérisé par l'absence totale et normale d'imprégnation religieuse. De même que l'Eglise n'est pas appelée à une œuvre de « restauration », mais bien de « mission » au sein d'une classe qui « n'a pas encore pu être évangélisée... ».

22

CHOLVY (Gérard).

Le recrutement des religieux dans le diocèse de Montpellier 1830-1956. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, XLIV, 141, 1958 (paru 1^{er} sem. 1960), 56-73.

Le recrutement des religieux se présente comme tardif, d'origine urbaine et bourgeoise. Les différents ordres religieux ont pris part au recrutement de façon très variable selon les périodes. Depuis 1914, la courbe de recrutement est parallèle à celle des prêtres diocésains ; elle avait atteint son maximum dans l'un et l'autre cas pour la période 1890-1900.

23

Les chrétiens d'Algérie à l'épreuve de la peur. *Informations catholiques internationales*, 121, 1^{er} juin 1960, 15-26.

L'attitude des chrétiens d'Algérie que l'A. de ce dossier a approchés et interviewés dans des milieux sociaux aussi différents que possible, révèle, dans la grande majorité des cas, une profonde ignorance des véritables données du problème, le refus de toute solution autre que militaire, ainsi que de l'entente et de la collaboration entre les deux communautés.

24

La Cité Catholique. *Informations catholiques internationales*, 114, 15 févr. 1960, 17-25.

Dossier consacré aux organisations et mouvements divers couramment classés sous l'étiquette de « national catholicisme ». (Voir *Arch.*, IX, n° 28).

25

DANIEL (Y.).

Découverte sociologique d'une paroisse et ses incidences pastorales. *Paroisse et Mission*, 11, 1960, 26-55.

Curé de Saint-Pierre-Saint-Paul d'Ivry, l'A. de cette étude livre ici les réflexions personnelles et les considérations pastorales que

lui suggère une pénétrante analyse de la réalité humaine et religieuse de sa paroisse et du milieu social dans lequel elle est intégrée.

26 DIETERLEN (G.).

Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale. *Journal de la Société des Africanistes*, XXIX, fasc. 1, 1959 (paru en 1960), 119-38.

Complément à l'article intitulé « Mythe et organisation sociale au Soudan », *J. Soc. Afr.*, XV, 1955. L'unité d'un système de représentations à la fois géographique, social et religieux, s'étendant sur une très grande partie de l'Afrique occidentale.

27 DOWEY (Edward A.).

Continental Reformation : Works of General Interest. Studies in Calvin and Calvinism since 1955. (La Réforme sur le Continent européen : Ouvrages d'information générale. Etudes sur Calvin et le Calvinisme parues depuis 1955). *Church History*, XXIX, 2, juin 1960, 187-204.

Bibliographie critique.

28 DUMONT (Fernand).

Structure d'une idéologie religieuse. *Recherches sociographiques* (Québec), 1960, 2, 161-87.

Importance particulière des mouvements d'Action catholique, pour une sociologie du catholicisme, en tant qu'élite religieuse mue par le double souci, poussé au maximum, de fidélité à l'Eglise et à la société, et de plus institutionnalisé. Ils apparaissent, en effet, comme un *phénomène critique* qui constitue « au milieu des processus complexes de la décomposition de la chrétienté, un observatoire privilégié d'où, à travers les facettes du phénomène particulier, on peut lire le phénomène total, les ambiguïtés, les crises et les syncrétismes que provoque, au niveau du vécu, la dualité Religion-Société ». Application au cas de la Ligue ouvrière catholique canadienne.

29

L'Eglise et le monde rural. *Informations catholiques internationales*, 120, 15 mai 1960, 15-24.

Etude consacrée aux problèmes que soulèvent sur le plan de la foi l'évolution technique de l'agriculture, la pénétration de la culture urbaine en milieu rural et le rapide ébranlement des traditions religieuses qui en découle.

30 ELLIS (H.D.).
The Russian catholic Center in San

Francisco. (Le Foyer Russe Catholique de San Francisco). *The Eastern Churches Quarterly Review*, XIII, 2, été 1959, 75-80.

Petit rapport sur une tentative catholique d'apostolat parmi les Russes émigrés à San Francisco. Particulièrement intéressant en ce qui concerne l'acculturation liturgique. Certaines dévotions occidentales sont traitées picturalement à l'orientale dans la chapelle de ce foyer. L'auteur parle de la particulière souplesse liturgico-artistique des rites orientaux.

31 EMERIT (Marcel).

Le problème de la conversion des Musulmans d'Algérie sous le Second Empire. Le conflit entre Mac-Mahon et Lavigerie. *Revue historique*, CCXXIII, janv.-mars 1960, 63-84.

Voulant reprendre les tentatives de conversion des Musulmans, déjà entreprises par ses prédécesseurs, Lavigerie, alors évêque d'Alger, s'opposa aux engagements pris par le Gouvernement français de respecter la liberté des consciences et à sa volonté d'éviter toute difficulté supplémentaire en Algérie. Evocation très circonstanciée de ce conflit.

32

A estrutura economico-social das dioceses portuguesas e alguns problemas pastorais inerentes. (La structure économique et sociale des diocèses portugais et ses conséquences pastorales). *Boletim de Informação Pastoral*, I, oct.-nov. 1959, 4, 26-33.

De la comparaison entre les taux de population active dans les trois secteurs de Colin Clark pour chaque diocèse et encore du pourcentage de population urbaine et rurale ainsi que de la proportion de salariés agricoles par patron, l'auteur arrive à une typologie des diocèses. Deux d'entre elles seulement ont une structure évoluée : celles de Lisbonne et Porto. Ce déséquilibre ne va pas sans des problèmes pastoraux qui demandent une stratégie adéquate.

33

Etat de la sociologie religieuse. *Paroisse et Mission*, 11, 1960, 92-105.

Consacrée à l'Italie, à l'Espagne et aux principaux pays de l'Amérique Latine, cette étude fait le point de la situation actuelle de la sociologie religieuse pour chacun de ces pays et dégage les tendances qui se dessinent.

34

A evolução demografica das dioceses de Portugal e os problemas pastorais por

ela suscitados. (L'évolution démographique des diocèses du Portugal et les problèmes pastoraux qu'elle suscite). *Boletim de Informaçao Pastoral*, I, juin-juil. 1959, 2, 18-25.

Le mouvement démographique joue contre la conservation du catholicisme rural et conservateur jusqu'ici cantonné surtout dans le nord du Portugal. En effet c'est justement vers les zones plus déchristianisées du midi que la population se déplace comme le prouve l'évolution démographique des derniers cinquante ans. De là un déséquilibre, toujours plus accentué, dans la distribution du clergé, et la déchristianisation des migrants qui arrivent en ville.

35

Faut-il restaurer le diaconat ? *Informations catholiques internationales*, 117, 1^{er} avril 1960, 15-25.

Dossier provoqué par deux ouvrages récents (*Arch.*, VI, n° 168, et IX, n° 110). Voir aussi *Arch.*, X, n° 62.

36

FRANÇOIS (Michel).

Situation du catholicisme dans le monde d'aujourd'hui. *Les Temps Modernes*, 167-8, fév.-mars 1960, 1816-33.

Dans une chrétienté qui n'a jamais existé, s'affrontent continuellement les deux tendances, conservatrice et rénovatrice, de l'Eglise. Evocation de quelques-unes de ces tensions au cours de l'histoire et spécialement durant ces dernières années.

37

FERRIOLS (Roque).

Religion and Culture. (Religion et culture). *Social Order*, avril 1960, 160-65.

Compte rendu de la conférence de Manille de janvier dernier, sous les auspices de l'Unesco et de Pax Romana, sur le thème : « L'incidence actuelle des grandes religions du monde sur la vie des peuples d'Orient et d'Occident ». Il apparaît que, sous l'influence des changements scientifiques et techniques, toutes les grandes religions du monde sont amenées à remettre en question la distinction de ce qui leur est essentiel et de ce qui ne l'est pas.

38

FICHTENAU (Heinrich).

Morale politique de l'Occident médiéval. *Diogenes*, janv.-mars 1960, 49-64.

Les formules du cérémonial du couronnement au Moyen Age recouvrent les « vertus » de l'empereur romain au temps d'Auguste. Cette survivance de la philosophie antique rend plus flagrantes les contradictions entre

l'idéal et le comportement des souverains médiévaux. La morale politique des Frédéric Barberousse est en réalité une mesure de prudence : tout débordement de la part du monarque autorisant ses sujets à agir comme lui, car il est vicaire de Dieu en terre (s'il est mauvais, il est suppôt de Satan, permis par la volonté divine pour punir les péchés du peuple). A l'origine, la personne du roi et sa fonction administrative sont confondues au point que le règne du bon souverain est « marqué par la fertilité du sol, le calme de la mer, la paix de l'atmosphère » (p. 56). L'Eglise même, à l'origine, ne décide pas de la valeur religieuse du souverain, c'est le peuple qui en juge. A partir du XI^e siècle, on apprend à nuancer et l'Histoire n'est plus *laudatio*, mais admet critiques et noirceurs.

39

FICHTER (J.H.).

The Parish and Social Integration. (La paroisse et l'intégration sociale). *Social Compass*, 1960, 1, 39-47.

Si la paroisse contribue, sous certains aspects, à l'intégration des catholiques américains dans la société globale, son rôle reste cependant secondaire dans un système social au sein duquel les catholiques participent tout naturellement à l'ensemble de la vie sociale, militant dans des organismes qui ne sont pas spécifiquement chrétiens.

40

La France en état de mission. *Informations catholiques internationales*, 119, 1^{er} mai 1960, 9-26.

Le dossier comprend en première partie une étude du chanoine Boulard et deux rapports de la Mission de France faisant le point de la situation religieuse de notre pays en 1960. La deuxième partie met en lumière deux aspects typiques de l'attitude missionnaire de l'Eglise en France : la fonction de l'épiscopat et la pastorale diocésaine d'ensemble.

41

FRÉOUR (Paul), SERISE (Maurice),
COUDRAY (Paul).

Réactions des populations atteintes par une grande épidémie. *Revue de psychologie des peuples*, 1960, 1, 65-78.

Au nombre des perturbations introduites dans le comportement humain par les grandes épidémies, on souligne l'apparition de mécanismes de défense permettant une relative adaptation. Tel est le recours aux interventions d'astrologues, de guérisseurs, dont les remèdes sont d'autant plus suivis que l'épidémie apparaît comme le triomphe de l'irrationnel.

Pour sortir de cet univers de scandale et d'impuissance, le peuple se donne deux explications : l'épidémie est vue ou comme un châtiement divin et on multiplie les remèdes expiatoires, ou bien comme une malveillance et on cherche des victimes.

42

FROELICH (J.).

L'Islam en Afrique noire. *Signes du temps*, fév. 1960, 11-13.

Ses deux voies de pénétration : Est (Arabes), Ouest (Berbères). Ses caractéristiques : tolérance, ignorance, confréries (Quadriya, Tidjania, Mouridisme, Hamallisme). Ses succès ; réformisme et contre-réformisme.

43

FRYE (Richard N.).

Parthes et Sassanides : une nouvelle perspective ? *Diogenes*, 29, janv.-mars 1960, 115-29.

Malgré les difficultés inhérentes à cette discipline délicate, la connaissance de l'Iran pré-islamique avance grâce aux récentes découvertes archéologiques, d'où ressort la coexistence pacifique de deux traditions culturelles ainsi que l'épanouissement de la religion zoroastrienne en concomitance avec les proliférations gnostiques et les croyances secondaires.

44

GINGERICH (Melvin).

The Reactions of the Russian Mennonite Immigrants of the 1870's to the American Frontier. (Réactions des immigrants mennonites russes des environs de 1870 aux conditions de la « frontière »). *The Mennonite Quarterly Review*, XXXIV, avril 1960, 135-44.

Intéressante étude, basée sur des documents souvent inédits, de l'adaptation d'un certain nombre de groupements mennonites de provenance russe, transplantés de manière organisée dans les « prairies » du Middle-West des Etats-Unis. On regrettera qu'il y soit fort peu question des forces religieuses.

45

GONZALEZ MOLINA (Antonio), S.J.

« Shinkooshuukyoo ». Las nuevas religiones en el Japon. (Les nouvelles religions au Japon). *Razon y Fe*, févr. 1960, 152-64.

On savait déjà comment le Bouddhisme avait pu pénétrer au Japon sans rencontrer d'opposition violente de la part du Shintoïsme dont les dieux avaient été identifiés avec ceux du panthéon de Bouddha. Voici que nous nous trouvons une fois de plus en présence d'une coexistence pacifique entre quelques 377 organisations religieuses distinctes dont 126

appartiennent au groupe des Shinkooshuukyoo ou religions nouvelles, dont sont ici présentés les fondateurs, leurs doctrines principales, leur organisation. Touchant près de 10 000 000 de personnes mais n'arrivant guère à les conserver plus d'un an, ces petits groupes religieux semblent posséder quelques uns des éléments de la secte, et il est évident qu'à côté d'eux le Catholicisme ne peut qu'apparaître comme la religion étrangère par excellence.

46

GUIZARD (L.).

Une source d'histoire diocésaine : les enquêtes récentes de sociologie religieuse. *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, XLIV, 141, 1958 (paru 1^{er} sem. 1960), 99-100.

Rappel de quelques bibliographies spécialisées sur ce sujet et d'une douzaine d'ouvrages récents sur la pratique religieuse.

47

HANDY (Robert T.).

The American Religious Depression, 1925-1935. (La Récession religieuse américaine, de 1925 à 1935). *Church History*, XXIX, 1, mars 1960, 3-16.

La crise religieuse de l'avant-guerre, parallèle à la dépression économique, a marqué un tournant décisif pour le Protestantisme de ce pays. Le Protestantisme en ressort dépouillé de sa prétention à être la « religion nationale ». Elle permet aux penseurs de ces Eglises de prendre un recul par rapport à la culture de leur pays et de leur temps.

48

HOURS (Francis), S.J.

La Révélation dans le Coran. *Le Monde non chrétien*, 51-52, juil.-déc. 1959 (paru mai 1960), 103-19.

Une étude de l'évolution dogmatique montrerait quels éléments ont été empruntés par Mahomet au contexte culturel ambiant et comment, replacés dans une synthèse nouvelle, ils ont pris une autre signification.

49

HOUTART (F.).

Les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion. *Social Compass*, 1960, 1, 21-38.

Elles sont de deux ordres : internes à la religion (doctrine, éthique, culte, pastorale) et externes, c'est-à-dire propres à la société ou au groupe.

50

IZARNY (R. d').

Congrès de Bologne (3-5.IX.1959). *Paroisse et Mission*, 11, 1960, 75-81.

Compte rendu de la sixième Conférence internationale de sociologie religieuse, comportant une analyse des principales communications présentées et traitant plus particulièrement de la méthode d'analyse fonctionnelle, à laquelle la Conférence a donné une grande place, et de la méthode d'analyse psychosociale.

51

KERKHOFS (J.).

Aspects sociologiques du sacerdoce. *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1960, 289-99.

Bref aperçu de l'évolution récente des vocations en Europe Occidentale suivi de quelques suggestions pour une meilleure répartition du potentiel sacerdotal en Europe et dans le monde.

52

KHOURI-SARKIS (G.).

Monseigneur de Marion-Bresillac et la Chrétienté syro-malabare. *L'Orient Syrien*, 1960, 2, 197-224.

Présentation d'un rapport rédigé il y a plus de 100 ans à l'usage de Rome par le fondateur des Missions Africaines. Données sociologiques sur la communauté mi-catholique, mi-nestorienne et son rit ; difficultés du groupe syriaque avec les missionnaires latins qui prétendent l'annexer.

53

KCEBBEN (A.J.F.).

Prophetic movements as an expression of social protest. (Les mouvements prophétiques comme expression de protestation sociale). *International Archives of Ethnography*, XLIX, 1, 1960, 117-164.

La base documentaire et l'approche typologique ne sont pas sans analogies avec l'ouvrage de G. Guariglia (*Arch.*, X, n° 149) absent ici de la bibliographie, sa publication ayant été simultanée. L'auteur s'attache surtout à décrire des échantillons de quelques types, et tente une première approche étiologique (le problème des facteurs déterminants). Sa description de *Deima*, un culte ivoirien fondé par la prêtresse Marie Labon utilise un matériel inédit. Les autres descriptions (prophétismes indiens, cargo-cults, messianismes noirs) puisent avec pertinence aux meilleures sources. La discussion idéologique est pénétrante.

54

KRAUSS (C. Norman).

Anabaptist Influence on English Separatism. (L'influence anabaptiste sur le Séparatisme anglais). *The Mennonite Quarterly Review*, XXXIV, 1, janv. 1960, 5-19.

Peut-on retrouver des traces d'influence anabaptiste dans les enseignements et l'attitude du fondateur du Congrégationalisme anglais, Robert Browne, qui fut le premier des Séparatistes ? Krauss répond de manière nuancée, après de longues comparaisons de textes : il y a au moins quelques relations directes et une grande similitude dans la manière de poser les questions essentielles.

55

LABBENS (Jean).

Le rôle de la Conférence internationale de sociologie religieuse. *Social Compass*, 1960, 1, 69-74.

Allocution d'ouverture à la VI^e Conférence internationale de sociologie religieuse de Bologne, soulignant la nécessité d'une recherche désintéressée en sociologie religieuse, les milieux catholiques ayant trop souvent mis au premier plan les préoccupations d'ordre pratique.

56

LALOUE (J.).

Analyse sociologique du changement social et religieux. *Social Compass*, 1960, 1, 49-60.

Etude consacrée à l'application en sociologie religieuse de la « théorie de l'affrontement » et de la théorie de l'adéquation « sujet-objet ». Heureusement complémentaire de la recherche sociographique, ces deux théories permettent de découvrir le « comment » et le « pourquoi » du processus d'évolution des situations religieuses découvertes et de fonder ainsi des orientations pastorales averties et efficaces.

57

LAOUST (M.).

Le réformisme musulman. Son sens et sa portée. *Le monde non chrétien*, 51-52, juill.-déc. 1959 (paru mai 1960), 81-8.

Mouvement né dans la deuxième moitié du XIX^e siècle qui, sans rien rompre avec les plus pures traditions de l'Islam, pousse à un rajeunissement et à une meilleure compréhension des interprétations tirées du Coran et du Hadith, en vue d'aboutir à une solution des problèmes contemporains. Les grandes personnalités de ce mouvement, l'esprit de sa recherche et les points essentiels sur lesquels elle porte : statut de la femme, enseignement, rapport de l'idée de nation avec celle de communauté, décadence et éveil des nations musulmanes.

58

LAPRAZ (R.P.), O.P.

Sociologie et missions régionales. *Paroisse et Mission*, 11, 1960, 10-25.

Etude d'information portant essentiellement sur le déroulement de l'enquête sociologique au service des missions, sur l'état actuel des recherches et sur les perspectives d'avenir dans ce domaine.

59

LE BRAS (G.).

Emile Durkheim et la sociologie des religions. *Annales de l'Université de Paris*, janv.-mars 1960, 45-46.

Résumé de la communication présentée le 30 janvier 1960 à la Sorbonne, pour la commémoration du centenaire de la naissance de Durkheim.

60

LE GOFF (Jacques).

Temps de l'Eglise et temps du marchand. *Annales*, mai-juin 1960, 417-33.

Etude historique tendant à dégager les lignes principales du procès évolutif d'après lequel s'est accompli au cours du Moyen Age le passage du temps « théologique » de la Bible et du christianisme primitif au temps plus exactement mesuré, le temps des horloges, rationalisé, mécanisé, des marchands et artisans...

61

LÉONARD (E.).

Bulletin d'histoire du protestantisme. *Revue historique*, CCXXIII, avril-juin 1960, 387-412.

Renvoyant à sa Bibliographie parue sur le sujet dans la *Revue historique* à partir de 1953 et aux références des deux premiers volumes à paraître aux Presses Universitaires de France de son *Histoire générale du Protestantisme* (16^e-17^e siècles), E. L. s'en tient ici à un tableau largement commenté d'ouvrages reçus pour compte rendus.

62

LEPARGNEUR (François).

Le contexte sud-américain d'une rénovation du diaconat. *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1960, 269-88.

Les éléments qui militent en faveur d'une restauration urgente du diaconat dans les pays de l'Amérique latine, et plus particulièrement au Brésil, et les facteurs qui s'y opposent dans l'état actuel de sous-développement des populations et en l'absence d'une formation chrétienne authentique (voir *Arch.*, X, n° 35).

63

LERCARO (S.E. le Cardinal).

La paroisse, moyen d'intégration religieuse et sociale dans l'expérience de la périphérie de Bologne. *Paroisse et Mission*, 11, 1960, 3-9.

Extraits de la communication de clôture de la sixième Conférence internationale de sociologie religieuse. L'archevêque de Bologne y évoque, dans ses grandes lignes, l'expérience poursuivie dans la périphérie bolonaise et les premiers résultats positifs obtenus.

64

LE TOURNEAU (Roger).

Aperçu sur les Musulmans des territoires de la communauté dans l'Océan Indien. *L'Afrique et l'Asie*, 49, 1960, 1, 10-25.

Les communautés musulmanes de Madagascar, des Comores et de la Réunion, avec les problèmes économiques et sociaux qui leur sont propres, offrent un terrain de choix pour l'étude d'un Islam « de bordure », éloigné des grands centres musulmans et tempéré par le mélange des civilisations.

65

LIU (William T.).

The marginal catholics in the South. A revision of concepts. (Les catholiques marginaux dans le Sud, révision de quelques concepts). *The American Journal of Sociology*, janv. 1960, 383-90.

Partant d'une critique de la notion de « catholique marginal » du P. Fichter, l'auteur en arrive à préférer le terme d'« anomique ». Cette querelle de mots donne l'occasion d'évoquer une enquête faite par l'auteur sur un district du Sud et où plusieurs échelles d'attitudes ont été analysés (cf. *A study of the social integration of catholic migrants in a Southern Community*, thèse de Ph. D., inédite, Université de Floride, 1958). Certaines relations importantes semblent se dégager, en particulier, le fait que dans les groupements d'émigrés catholiques, l'intégration catholique est en corrélation positive avec l'intégration dans la communauté d'adoption.

66

MAITRE (Jacques).

Quelques problèmes méthodologiques en sociologie du catholicisme français. *Social Compass*, VI, 4-5 (1959), 135-41.

Les rapports entre statistique et théorie, entre idéologie et sociologie, forment l'objet principal de cette étude qui évoque aussi, plus brièvement, les rapports de la sociologie avec la théologie et avec la pastorale.

67

MANDERSLOOT (Go).

La révolte des fils de Cham. *Temps modernes*, 168-170, avril-mai 1960, 1635-74.

Souligne le rôle de l'Eglise Réformée hollandaise dans la genèse de la situation actuelle de l'Union Sud-Africaine. Son influence s'est

exercée d'une manière déterminante en politique par l'intermédiaire du Bureau Sud-Africain des Affaires raciales qui a mis au point l'*apartheid* territorial. La justification de cette position est longuement analysée.

68 MARSCH (Wolf Dieter).

Kirche als Institution in der Gesellschaft. (L'Eglise comme Institution dans la Société). *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 1960, 2, 73-92.

Très importante étude qui tend à présenter les fondements d'une sociologie de l'Eglise dans le cadre de la sociologie générale. Rappele les fondements néo-testamentaires de l'Eglise, insiste sur la place de l'Eglise comme Institution en développant une véritable dialectique autour des notions d'Événement et d'Institution, en les replaçant dans les cadres constitutionnels de l'Eglise. Conclut en soulignant la place de celle-ci dans l'histoire humaine, signalant au passage l'importance des problèmes de sécularisation et de ghetto.

69 MARTIN JIMENEZ (Santiago), S.J.

Vida intelectual de los catolicos norteamericanos. (Vie intellectuelle des catholiques américains). *Razon y Fe*, fév. 1960, 179-84.

Quelques étudiants jésuites présentent les raisons pour lesquelles les catholiques américains n'ont encore pas derrière eux une tradition intellectuelle solide.

70 MASSON (J.).

Missions 1960 : Afrique, Asie, Océanie. *Nouvelle Revue Théologique*, 82, fév. 1960, 158-85.

Se proposant de donner « une vue organique et raisonnée » de la présence et de la vie actuelle de l'Eglise dans les continents non chrétiens, J. M. aborde dans cette étude non pas des pays délimités par des frontières politiques souvent précaires, mais des aires socio-religieuses correspondant davantage aux réalités profondes que sont la race, la culture, la religion.

71 MASSON-OURSSEL (P.).

L'Inde médiévale. *Revue de synthèse*, juil.-déc. 1959 (paru 1960), 187-266.

Inédit posthume faisant suite à *L'Inde antique*, parue en 1933 dans la collection « L'Évolution de l'Humanité ». Cette importante étude tente une synthèse principalement dans le domaine religieux, à une époque particu-

lièrement fertile en transformations. Si l'Islam chasse le bouddhisme devant lui, l'hindouisme assimile les vertus essentielles de celui-ci, tandis que le bouddhisme lui-même se modifie profondément et participe de l'esprit magique.

72 MATTHES (Joachim).

Ideologische Züge in der neueren evangelischen Sozialarbeit. (Traits idéologiques dans les œuvres sociales récentes des Eglises évangéliques). *Lutherische Rundschau*, mai 1960, 30-55.

L'auteur examine ici les expériences qui furent faites tout de suite après la guerre dans le domaine des œuvres sociales des Eglises évangéliques allemandes. Il cherche leur signification par rapport aux courants de pensée socio-religieux du moment et à l'éthique traditionnelle de ce groupe. A noter une courte analyse des traits utopiques des expériences nouvelles.

73 MAY (Henri-F.).

Les Eglises protestantes et les questions sociales aux Etats-Unis. *La Revue Nouvelle*, XXXI, 15 avril 1960, 355-64.

Le développement de la pensée sociale protestante aux Etats-Unis peut être saisie sous forme de cinq tendances religieuses, correspondant à autant de phases de l'histoire américaine : le déterminisme calviniste, le « revivalism » évangéliste, le libéralisme, le fondamentalisme et, enfin, le réalisme chrétien de l'époque actuelle.

74 MAYEUR (J.-M.).

Note introductive à des recherches sur la démocratie-chrétienne en Alsace. *Etudes Politiques* (Cahiers de l'Association inter-universitaire de l'Est), 1960, 65-77.

Histoire, idéologies, structures, personnel. « La démocratie chrétienne a connu elle aussi ses utopies, qui témoignent de l'univers où elle est née... Tout se passe comme si la trouée avait dû être faite par un clergé qui ouvrait la voie aux laïcs... La foi religieuse et la fidélité à la petite patrie y apparaissent intimement liées ».

75 MENDELSON (E. Michaël).

Religion and Authority in modern Burma. (Religion et autorité dans la Birmanie d'aujourd'hui). *The World today*, XVI, 3, mars 1960, 110-18.

On ne peut comprendre les rapports entre le bouddhisme — religion officielle en Bir-

manie — et la structure politique, en confrontant simplement l'idéal contenu dans les textes classiques du bouddhisme, aux formes du pouvoir. Il faut, en fait, savoir, d'une part que les croyances sont étagées selon les degrés d'initiation, d'autre part que de multiples hiérarchies religieuses mettent en relief une *autorité* qui tend à être à la fois politique et religieuse, avec toutefois le recours extrême au monachisme, comme forme d'autorité supérieure, ou comme compensation d'un échec temporel.

76

MENGES (Walter).

Entwicklung und Stand der religionssoziologischen Forschung in Deutschland. (Evolution et situation actuelle des recherches de sociologie religieuse en Allemagne). *Social Compass*, VI, 4-5 (1959), 122-34.

Analyse critique des divers courants idéologiques ayant présidé à la naissance de la sociologie religieuse en Allemagne, de l'état actuel des recherches et des tendances qui se dessinent.

77

Un mois chez les Luthériens. Informations catholiques internationales, 112, 15 janvier 1960, 19-29.

Un récent voyage d'information au Danemark, en Suède, en Norvège et en Allemagne du Nord a permis à l'auteur de ce dossier de multiplier les visites et les rencontres dans les milieux luthériens et de voir « comment ces peuples et leurs pasteurs vivaient leur christianisme ».

78

MOLS (Roger).

Bruxelles et les Bruxellois. 2^e partie : les Bruxellois. Revue de Psychologie des peuples, 1960, 2, 131-75.

Quatre pages sont consacrées au Bruxellois et à sa religion. L'absence d'un siège épiscopal à Bruxelles est un des signes du caractère « laïque » du Bruxellois. Tandis que la population totale de l'agglomération augmentait de 1350% entre 1800 et 1950, le nombre des paroisses n'a augmenté que de 750% et celui du clergé paroissial de 700%. D'après un dénombrement de la pratique en 1951, 24,4% des habitants assistent à la messe dominicale.

79

MOODY (Joseph N.).

The dechristianization of the French working class. (La déchristianisation de la classe ouvrière française). *The Review of*

Politics (Notre-Dame, Indiana), janv. 1960, 46-69.

Tentative de synthèse des travaux français sur l'attitude religieuse de la classe ouvrière. (L'article réunit une assez abondante documentation, mais qui date un peu. De même la problématique, quoique nuancée, nous ramène une dizaine d'années en arrière. — F.A. I.).

80

MOSMANS (G.).

L'action de l'Eglise au plan culturel en Afrique. La Revue Nouvelle, XXXI, 15 fév. 1960, 132-50.

Nécessité d'une nouvelle expression du christianisme dans les cultures non-occidentales en général et au sein de la civilisation africaine en particulier. Les grands espoirs fondés sur la profonde religiosité de l'âme africaine et les difficultés de l'heure présente.

81

MOTTE (J.-F.).

Le Centre Pastoral pour la Mission à l'Intérieur. Lumière et Vie, 46, janv.-mars 1960, 89-97.

Aperçu des différentes étapes parcourues par la Mission Générale depuis 1947 et du rôle que joue le C.P.M.I. au plan de l'information, de la collaboration et de l'échange entre les missionnaires.

82

NEWBURY (Colin W.).

Missionary policy in Mangareva : an early contact situation. (La politique des missionnaires à Mangareva : les premiers contacts). *Journal de la Société des Océanistes*, déc. 1959 (paru en 1960), 97-112.

D'après les archives de la Congrégation du Sacré-Cœur de Picpus et les mémoires du P. Laval, essor et déclin d'une théocratie.

83

O'DEA (T.F.).

Five Dilemmas in the institutionalization of religion. (Cinq dilemmes dans l'institutionnalisation de la religion). *Social Compass*, 1960, 1, 61-7.

L'évolution de l'étape charismatique à l'institutionnalisation, commune à la plupart des religions pose un certain nombre de dilemmes à la fois d'ordre administratif, psychologique et social : dilemme des motivations mélangées ; objectivisation-alienation ; élaboration-efficiencie ; dilemme de la lettre contre l'esprit et, enfin, celui de la conversion ou de la coercition.

84

PALAU-MARTI (M.).

Noirs d'Amérique et dieux d'Afrique. *Revue de l'Histoire des Religions*, CLVI, oct.-déc. 1959, 189-201.

Réalité et signification des survivances parmi les Noirs de l'Amérique Latine et des Etats-Unis des croyances et des cultes traditionnels, de « cette religion noire qui sait si bien adapter à de nouvelles formes de foi ses traits essentiels et caractéristiques... qui sait enrichir le contenu de ses formes classiques avec les événements et les circonstances du jour... »

85

Une paroisse ouvrière observée « à la loupe » : Saint-Pierre-Saint-Paul d'Ivry. *Informations catholiques Internationales*, 118, 15 avril 1960, 17-24.

Ce dossier reproduit de larges extraits de l'étude de l'abbé Daniel analysée ci-dessus (*Arch.*, X, n° 25).

86

PIN (Rév. P. E.).

La sociologie du catholicisme depuis la cinquième conférence internationale (Louvain, 1956). *Paroisse et Mission*, 11, 1960, 83-91, et *Social Compass*, 1960, 1, 75-86.

Bilan des progrès enregistrés en extension et en profondeur par la sociologie du catholicisme à l'échelle internationale, assorti d'un inventaire des ouvrages les plus marquants parus depuis quatre ans. Dans *Social Compass* l'étude est complétée par une importante bibliographie.

87

RAYMÆKERS (Paul).

L'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu. *Zaire*, XIII, 7, 1959, 679-756.

Les mouvements messianiques du Bas-Congo en général et le Kimbanguisme en particulier ont fait l'objet, ces dernières années, de nombreuses études intéressantes. Cependant, cette prolifération même d'informations est à l'origine d'une certaine confusion. Car d'une part les dénominations d'un même mouvement se sont multipliées et, d'autre part, on a souvent englobé sous le nom de Kimbanguisme des groupes n'ayant que peu ou pas de rapports avec ce mouvement. Cette longue étude est avant tout une précieuse mise au point de la question, grâce aux éléments recueillis tout récemment et sur place auprès des dirigeants et de quelques adeptes de

l'Eglise de Jésus-Christ sur terre par le prophète Simon Kimbangu » (E.J.C.S.K.) : aspect que revêt actuellement le message et formes extérieures qu'il assume dans la conjoncture sociale et politique de l'heure présente ; dédale des mouvements et Eglises qui constituent l'univers prophétique Ba-Kongo.

Parmi les nombreux documents inédits qui enrichissent cette étude citons, en appendice, de larges extraits d'un catéchisme kimban-guiste.

(A compléter par un récent dossier, essentiellement basé sur des documents originaux rédigés par les adeptes du mouvement kim-banguiste et sur des rapports officiels émanant des autorités coloniales belges : *Le Kimban-guisme*, Courrier hebdomadaire (8 janvier 1960) rédigé par le Centre de Recherche et d'Information socio-politiques (C.R.I.S.P.), 16, rue aux Laines, Bruxelles, 21 p., poly-typé).

88

RÉTIF (André).

Prêtres et religieux français à l'étranger. *Etudes*, mars 1960, 406.

Principaux résultats d'une enquête menée récemment par les *Amitiés Catholiques Françaises* et tendant à dénombrer aussi exactement que possible les prêtres, religieux et religieuses de nationalité française vivant hors de la France métropolitaine. Le chiffre total est de 20.670 séjournants à l'étranger et se décompose ainsi : 807 prêtres séculiers, 5.495 religieux prêtres, 1.810 frères et 12.558 religieuses.

89

ROMANEY (Charles).

La prédication en France à la fin du XIX^e siècle. *Lumière et Vie*, 46, janv.-mars 1960, 46-70.

L'analyse de plusieurs passages extraits des sermons de l'époque révèle l'existence de deux types distincts de prédication, le premier s'adressant à un auditoire populaire, urbain ou rural, le second ou « grande prédication » visant un milieu social plus élevé et réservé aux paroisses riches dans les grandes villes.

90

ROUGIER (Louis).

La Civilisation occidentale et le christianisme. *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, 1960, 2, 1-24.

« Il est inexact d'affirmer que la civilisation occidentale ne doit rien au christianisme. Il est plus inexact encore de prétendre que la civilisation occidentale doit au christianisme

ce qui la caractérise en propre. Au point de départ, il y a le miracle grec, l'accession de l'homme à la raison. Au terme d'arrivée, il y a la découverte que la science est pouvoir... Avec le christianisme, l'homme a rêvé d'une cité de justes vraiment fraternelle et heureuse ; mais désespérant de ce monde qui passe, il l'a projetée dans l'au-delà. L'homme occidental, l'homme prométhéen, l'homme faustien a tenu le pari de tenter de la réaliser ici-bas ».

91 SABANT (Ph.).

Les thèmes de la propagande antireligieuse en U.R.S.S. *Signes du temps*, fév. 1960, 6-10.

Le chrétien, un être en marge des grands accomplissements ; la religion, idéologie sans fondement ni morale. (Cet article fait suite à un autre du même auteur, « Intensification de la propagande antireligieuse en U.R.S.S. », déc. 1959, 12-15).

92

Social-ecclesiastical Research in the Netherlands. (La recherche socio-ecclésiastique aux Pays-Bas). *Social Compass*, VI, 4-5 (1959), 165-73.

Communication de l'Institut Catholique de Recherche socio-ecclésiastique (C.I.S.E.R.) de La Haye faisant état des multiples secteurs de la vie sociale des Pays-Bas touchés par ses enquêtes et investigations : pratique religieuse, vie paroissiale, organisations catholiques, mass-media, intégration des rapatriés, loisirs, médecine sociale, éducation, problèmes liés au planning urbain et rural.

93

Sociologie religieuse en Espagne. *Social Compass*, VI, 4-5 (1959), 174-76.

Communication du Centre catholique dominicain de recherche socio-religieuse de Madrid. Le développement actuel de la sociologie du catholicisme espagnol y est analysé à travers les travaux les plus marquants récemment publiés dans le cadre de cette discipline.

94

SORRE (Max).

Migrations européennes et nationalismes coloniaux. *La Table ronde*, 147, mars 1960, 107-119.

Parmi les mouvements migratoires, l'auteur évoque ceux qui furent suscités par les tensions religieuses dans un univers où l'unité de foi se confondit longtemps avec l'unité nationale. Ils eurent pour conséquence l'implantation de communautés ferventes à travers le monde.

95

SORAS (Alfred de).

L'Eglise et les nouveaux Etats. *Revue de l'Action Populaire*, 139, juin 1960, 648-58.

Le premier bilan des relations entre les nouveaux gouvernements africains et l'Eglise catholique se révèle dans l'ensemble positif, malgré le danger réel que représentent pour l'avenir religieux des jeunes Etats d'Afrique les atouts que le communisme possède dans l'actuelle situation sociologique et culturelle de la plupart d'entre eux.

96

SPRENGER (P.H.).

Catholicism in Ethiopia. (Le Catholicisme en Ethiopie). *The Eastern Churches Quarterly Review*, XIII, I, printemps 1959, 3-11.

Coup d'œil rapide sur la liturgie éthiopienne et la situation actuelle des Uniates de ce pays, à l'occasion de la nomination d'un Inter-Nonce romain à Addis-Abéba.

97

TEUTEBERG (H.J.).

Kirche und Betriebsverfassung. (Eglise et Constitution de l'Entreprise). *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1960, 1, 27-45.

Mise au point destinée à des pasteurs. Imposante bibliographie sur les rapports Eglise et Entreprise dans l'optique de l'Eglise évangélique en Allemagne.

98

TORMO SANZ (L.).

L'évolution des sociétés indigènes et l'évangélisation en Amérique Latine. *La Revue Nouvelle*, XXXI, 15 avr. 1960, 366-77.

Etudes des conséquences sociales et culturelles de l'évangélisation chez les Indiens d'Amérique, illustrée, à titre d'exemple, par l'examen plus détaillé des changements sociaux subis au contact des missionnaires par le peuple cultivateur des Mojos, établi dans le territoire actuel de la Bolivie.

99

TOTTEN (George O.).

Buddhism and Socialism in Japan and Burma. (Bouddhisme et Socialisme au Japon et en Birmanie). *Comparative Studies in Society and History*, II, 3, avril 1960, 293-304.

Pourquoi le Bouddhisme birman semble-t-il présenter une harmonie avec le socialisme de ce pays, tandis qu'au Japon le Bouddhisme semble plus extérieur au socialisme ? Différences du Bouddhisme dans les deux pays. Mais aussi et surtout différences des rapports entre socialisme et nationalisme dans les deux

traditions historiques. Eventualité ou péri-péties d'un marxisme bouddhiste en Birmanie. Au Japon rôle du christianisme comme moyen terme entre la religiosité japonaise et l'adhésion au marxisme. (Une partie de l'interprétation avait été déjà développée dans J.S. Thomson, *Marxism in South-East Asia*, Stanford, P.N. Trager ed., 1959).

100 VEISSIÈRE (Michel).

La vie commune des clercs aux XI^e et XII^e siècles. *Bulletin du comité des études (Compagnie de S. Sulpice)*, 27, oct.-déc. 1959, 766-72.

Compte rendu des exposés présentés à la Semaine d'Etude internationale qui s'est tenue près de Trente, en septembre 1959, sous les auspices de l'Université catholique du Sacré-Cœur de Milan.

101 VERNANT (J.-P.).

Le fleuve Amélès et la « Méléthè Thanatou ». *Revue Philosophique*, avril-juin 1960, 163-79.

Er l'Arménien, à la fin de la République, se trouve devant le fleuve Amélès. Ce nom, nouveau dans la description du royaume des morts, s'explique à la fois par la tradition et par le renversement de valeurs opéré au sein des sectes philosophiques. L'améleia s'oppose à l'askésis, elle est dégradation et, par conséquent, oubli, d'où l'association avec le Léthè. L'âme, prise dans le cycle des réincarnations, se souille en replongeant dans le flux vital qui lui fait oublier les choses divines. Seule la méléthè mnémès, exercice de mémoire, permet à l'âme de triompher et d'accéder à la vie véritable.

102

Em vias de descristianização as regiões mais praticantes de Portugal ? (Déchristianisation des régions les plus praticantes du Portugal ?). *Boletim de Informação Pastoral*, II, mars-avril-mai 1960, 7, 16-20.

Recherche cartographique sur l'interdépendance des phénomènes économiques, démographiques et autres, avec les phénomènes religieux. Pratique religieuse et taux de ruralité varient dans le même sens, de même que le morcellement de la propriété agricole. Le pourcentage de salariés agricoles varie dans le sens inverse. Mais la covariation n'est pas si régulière avec le taux de criminalité, de la natalité illégitime et du nombre de membres de l'Action Catholique par mille habitants. Ce qui permet d'avancer l'hypothèse d'un

christianisme rural décadent en proie aux progrès de l'industrialisation et de l'urbanisation.

La présentation graphique est remarquable de perfection technique.

103

WAX (Murray).

Ancient judaism and the protestant ethic. (Le judaïsme ancien et l'éthique protestante). *American Journal of Sociology*, LXV, mars 1960, 449-455.

Max Weber avait admis qu'à côté de l'éthique protestante, l'esprit anti-magique du judaïsme avait joué un rôle dans la formation du nationalisme capitaliste. En fait, avec quelques différences, on trouve dans le judaïsme du Deutéronome un précurseur de l'attitude protestante. La lutte contre la vision magique du monde se prolonge dans une maîtrise de soi qui n'est pas exactement ascétique, dans une conception du temps comme régulateur et une certaine conscience de l'identité du moi qui n'est pas encore pleinement individualisée.

104

WERNER (E.).

Popular ideologies in late medieval Europe: Taborite chiliasm and its antecedents. (Idéologies populaires dans le bas Moyen Age européen: le chiliasme Taborite et ses antécédents). *Comparative studies in Society and History*, II, 3, avril 1960, 344-63).

L'érudit auteur des *Pauperes Christi* (cf. *Arch.*, 2, n° 223) fait ici le point sur le chiliasme Taborite: moins celui des Taborites du centre avec J. Zizka, que celui de gauche avec Martin Huska, ceux qui furent dénommés Picards ou Adamites. L'exploitation d'une documentation tchèque récemment publiée, lui permet d'en préciser le contenu social et religieux, en évitant l'erreur historique — et c'en serait une en effet — de procéder à cette évocation en termes marginaux ou tératologiques. Une seconde partie étudie, d'après les études plus récentes, les antécédents éventuels de ce chiliasme dans les panthéismes ou pré-panthéismes populaires médiévaux: Joachimistes, Amalriciens, Dolcinistes, Homines Intelligentiae, Frères du Libre Esprit. En conclusion, un intéressant développement (p. 361) manifestant que le chiliasme représente seulement une idéologie révolutionnaire médiévale et ne fut pas la seule... Finalement le chiliasme apparaît comme ayant été aussi nécessaire qu'impossible: « Zizka détruisit la communauté chiliasique pour sauver la Révolution » (p. 362-63). — H. D.

BULLETIN DES OUVRAGES

105

ALBORNOZ (A.F. Carrillo de).

Roman Catholicism and religious liberty. (Catholicisme romain et liberté religieuse). Genève, Conseil Œcuménique des Eglises, 1959, 95 p.

L'auteur croit déceler et s'efforce de dégager, au sein du catholicisme romain, une tendance nouvelle qui, sur le problème de la liberté religieuse, rejette la doctrine formulée à partir d'une distinction de la thèse et de l'hypothèse, et prend pour thèse ce que l'autre concède à titre d'hypothèse : tendance qui n'est pas seulement le fait de quelques théologiens mais aussi de prélats éminents, et dont il présente les principaux arguments. Si elle prévalait dans les idées et dans les faits, note-t-il, une voie nouvelle s'ouvrirait à l'œcuménisme. Le dossier est documenté, bien fourni en citations. Est-ce plus qu'une hirondelle ? L'auteur incline à le croire parce qu'il le souhaite, mais demeure incertain. Son travail reste comme le témoignage d'un état d'esprit, comme un répertoire de textes et de références peu connus ou oubliés, enfin comme l'appel à reprendre sur une base plus méthodique l'étude historique et psycho-sociologique de cette importante question.

E. P.

106

ANDRIAMANJATO (Richard).

Le Tsiny et le Tody dans la Pensée malgache. Paris, Présence Africaine, 1957, 102 p.

Solide exposé de dynamique sociale. L'auteur, originaire de Madagascar, met en relief le rôle prépondérant que joue dans la vie psycho-sociale du Malgache cette sorte de justice immanente que la tradition malgache voit à l'œuvre dans l'action du « tsiny » et du « tody ». (Le *tsiny* est une mystérieuse force justicière qui condamne et châtie quiconque enfreint l'ordre social. Son action vengeresse est conjurée par des paroles, mais surtout par des actes moralement bons. Quant au *tody*, c'est l'inexorable fatalité des conséquences dont nos actes portent les germes).

T. D.

107

Annuaire des Instituts de Religieuses en France. Paris, Centre de documentation sacerdotale, s. d. (1959), 542 p.

Cette publication complète le *Dictionnaire des Instituts de religieuses en France* (Arch., 5^e n° 84). Elle comporte 517 notices, classées selon l'ordre alphabétique et rédigées selon un plan en gros commun : origine et but, spiritualité, situation canonique, formation, activités, bibliographie, adresses. Une double table des matières facilite la conclusion : par situation canonique (il en est 6), par référence aux genres d'activité (on en a distingué 30, groupé en 7 catégories, un même institut pouvant s'adonner à plusieurs de ces activités). Clair, commode et presque complet, l'ouvrage a surmonté de nombreuses difficultés. On regrettera seulement l'absence d'une notice sur l'organisation de ces Instituts au plan national et l'effort pour remédier à leur émiettement, ainsi que de toute statistique.

E. P.

108

APPOLIS (Emile).

Le Tiers Parti catholique au XVIII^e siècle. Paris, Picard, 1960, 604 p. (Publié avec le concours du C.N.R.S.).

L'auteur de ce livre, connu comme un chercheur intrépide et inlassable, y fait preuve d'une érudition infatigable, puisée dans les archives les plus dispersées aussi bien que dans les travaux imprimés les plus divers, et qui lui a permis d'écrire une étude d'histoire religieuse à l'échelle internationale. Il y a donc beaucoup à apprendre en le lisant, et pourtant, il déçoit. La raison tient sans doute à l'insuffisance de sa méthode, étroitement historique, pour éclairer le problème qu'il pose. Entre son hypothèse et ses milliers de fiches, il manque précisément ce qui devrait les structurer mutuellement.

En 1713, le pape Clément XI publiait la célèbre bulle *Unigenitus*. Les historiens distinguent couramment ceux qui s'en félicitèrent

ou « acceptants » et ceux qui la récuserent ou « appelants ». Entre eux, M. Appolis pense qu'il a existé un tiers parti, les « accommodants », qu'on a parfois qualifiés à tort, pense-t-il, de crypto-jansénistes, ou plus justement, de catholiques éclairés, encore que les deux notions ne se recouvrent pas exactement. Dans ce tiers-parti, il voit « un mouvement jusqu'ici presque ignoré et dont l'importance, dans la vie de l'Eglise, a été pourtant considérable » ; celui-ci, qui a connu son apogée sous et avec le pape Benoît XIV, éclate à partir de 1760 mais ses survivances se décèlent tout au long du XIX^e siècle.

Que toute la vie de l'Eglise ne se soit pas réduite aux luttes de deux tendances extrêmes, c'est un point qu'on peut tenir pour évident, et que M. Appolis établit avec un luxe irréfutable. Mais peut-on, pour cet entre-deux, parler de parti, avec l'unité de tendance que cela suppose ? M. Appolis le pense. Pour l'établir, il use d'une méthode factorielle qui n'est pas dépourvue de tout a priori : il repère les points de dogme, de morale et de piété qui sont apparus les plus névralgiques au cours de la querelle, puis, par rapport à eux, il établit l'existence d'une tradition modérée qui perdure jusqu'en plein XIX^e siècle. Mais la démonstration est-elle plus que formelle ? Il y a toujours eu et il y aura toujours des « modérés », mais cette modération se manifeste dans des structures — sociales et idéologiques — qui demandent à être dans tous les cas déterminées avec précision. Une certaine communauté de vues sur certains sujets peut faciliter des rapprochements, des apparentements, en attendant que la génération suivante trouve sa manière propre de se diviser sur des problèmes renouvelés. Or, ici, toute la vie de l'Eglise, pendant un siècle et au-delà, semble s'ordonner autour de l'*Unigenitus* et se résumer en trois positions possibles.

En réalité, si l'on veut pousser plus loin la discussion, c'est la conception même de l'histoire défendue par M. Appolis qu'il faudrait mettre en cause. « A chaque époque de la vie du christianisme, écrit-il, se sont trouvées en opposition, dans un contraste plus ou moins masqué par les formules théologiques, deux conceptions antithétiques des rapports entre l'homme et la divinité », de la liberté et de la grâce. Permanence des problèmes — celui-ci est même pour lui « le problème de l'Occident chrétien » —, permanence des aspirations — le « retour à l'esprit du christianisme primitif », dont ses auteurs font si fréquentes mentions — : oui, sans doute, à condition de n'y pas voir un cadre historique

a priori où couler notre sentiment de la continuité, mais une difficile question posée par les genèses obscures, les émergences imprévues et les conflits enchevêtrés qui sont la matière même de l'histoire. M. Appolis a rencontré bien des hommes qui fuyaient les extrêmes : plus il en rassemble, moins nous voyons ce qui les unit positivement et surtout ce qui fait leur unité intérieure. Cette mobilisation ne fait pas une armée, mais une foule qu'aucune vie ne traverse, des individus pressés de disparaître après avoir témoigné qu'ils étaient bien de la famille. Le chapitre final consacré aux survivances grossit encore cette impression.

E. P.

109

ARIÈS (Philippe).

L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. Paris, Plon, 1960, 506 p. (Civilisations d'hier et d'aujourd'hui).

P. A. fait l'histoire des relations vécues entre parents et enfants du moyen âge à la fin du XVIII^e siècle. L'évolution des mœurs et de la sensibilité se manifeste à travers l'art, la littérature, les institutions. Disons tout de suite que cette histoire est celle seulement d'une catégorie de la population, de celle qui s'exprimait et non pas de la « famille silencieuse ».

La société médiévale n'a pas conscience de la spécificité de l'enfant qui le distingue de l'adulte. Dès qu'il peut vivre loin des soins permanents de la mère, il appartient au monde des adultes par le travail, le jeu, l'habit. Au XVII^e siècle, les éducateurs jésuites, oratoriens, jansénistes et les moralistes introduisent le souci de connaître la psychologie enfantine et de trouver une méthode adaptée d'éducation. De l'enfant, il faut faire un être raisonnable et un chrétien. Sous leur impulsion, il prend une place centrale dans l'iconographie religieuse et dans la dévotion. L'Enfant-Jésus est représenté isolé de la Sainte-Famille ; la Sainte-Enfance stimule la piété. La jeunesse des saints est donnée comme modèle ; l'ange gardien est le canal de la piété enfantine. La première communion devient leur fête religieuse individuelle. C'est surtout dans la création des collèges et « petites écoles » que se manifeste l'intérêt porté à l'enfant. L'école du moyen âge était technique ; celle du XVII^e se soucie de formation morale et sociale. Héritée des milieux ecclésiastiques, la discipline scolaire se veut humiliante, son symbole est le fouet, elle est moyen de perfectionnement spirituel et condition de travail en commun ; elle a une valeur d'ascèse. A ce sentiment autoritaire, le XVIII^e siècle

fera succéder l'éveil de la responsabilité chez l'enfant, comme il va spécialiser différemment l'enseignement en fonction du peuple (école) ou de la bourgeoisie (lycée). L'armée, prenant une place accrue dans la société au XIX^e siècle, contribuera à la militarisation de l'école, le soldat devenant le modèle, la virilité, l'idéal, l'internat, l'institution la meilleure.

L'enfant devenu le centre de la famille depuis le XVIII^e siècle traduit une évolution dans la vie et dans la conception de celle-ci. Autrefois « la densité sociale ne laissait pas de place à la famille » (p. 460), l'existence se passait en public. Aujourd'hui la famille a une place nouvelle dans la vie affective ; ses relations internes avec l'enfant devenu son but suscitent ses dimensions nouvelles. Telle est la thèse très suggestive de P. A., auquel les historiens demanderont quelques preuves supplémentaires. Une autre incursion dans le moyen âge religieux montrerait sans doute la place étonnante que tenaient les enfants, notamment dans les conceptions de la pédagogie divine élaborées par les théologiens. Dans l'univers du XVII^e siècle, est-ce la famille qui a introduit le « sentiment de l'enfance » dans l'Eglise ou a-t-il pénétré dans la vie domestique sous l'impulsion des ecclésiastiques ? N'est-ce pas parce qu'il est le siècle de l'« intériorité » en philosophie comme en théologie que le XVII^e siècle s'est préoccupé d'éducation, enfantine surtout ? Enfin, cette « découverte de l'enfance », qui introduit au cœur des grands problèmes de civilisation, « aux confins du biologique et du sociologique », n'a-t-elle pas quelque corrélation avec celle de la femme, si nécessaire pour comprendre la famille et la vie religieuse d'hier et d'aujourd'hui ?

M. V.

110 BAIKY (Maurice-A.).

Japans neue Religionen in der Nachkriegszeit. (Les Nouvelles Religions du Japon d'après-guerre). Bonn, Röhrscheid, 1959, 135 p.

L'auteur de cet ouvrage nous présente un tableau extrêmement clair de la mentalité japonaise en matière religieuse, puis examine les conditions psycho-sociologiques dans lesquelles les nouvelles religions du Japon ont vu le jour après cette guerre. A la description détaillée des particularités de ces mouvements fait suite une rapide monographie sur l'une d'entre elles : la Religion de la Liberté Parfaite. La bibliographie des ouvrages et articles occidentaux sur ce sujet est excellente. A lire ce petit livre, on se demande si son

titre est bien choisi ou si l'auteur ne confond pas nouvelles religions et sectes. Dans tous les cas dont Baiy nous entretient, il est évident qu'il s'agit de sectes et non de religions nouvelles. Peut-être cette confusion tient-elle à ce que l'auteur adhère aux descriptions typologiques du Prof. Gustav Mensching, directeur de la collection qui l'accueille ? En tout cas, nous prenons ses conclusions comme s'appliquant aux sectes. Et de ce point de vue, entre autres, l'ouvrage de Baiy se montre très intéressant. Il permet de comparer les sectes d'origine bouddhiste ou shintoïste à celles, chrétiennes, que nous connaissons en Occident. Les analyses de l'auteur sur le rôle du charisme, des visions et révélations, sur l'attrait populaire de ces groupes orientaux sont révélatrices d'un parallélisme troublant entre l'Orient et l'Occident religieux actuels. La Religion de la Liberté Parfaite rappelle en bien des points une secte d'origine suisse née après la première guerre mondiale : les Amis de l'Homme, ou bien une nouvelle religion américaine : la Christian Science. Des études comme celles de Maurice Baiy devraient se multiplier, et l'on en a déjà quelques unes pour l'Afrique ; elles permettraient de cerner bientôt le fait sectaire dans ses dimensions mondiales.

J. S.

111 BERGUES (H.), ARIÈS (Ph.) et al.

La prévention des naissances dans la famille. Ses origines dans les temps modernes. Paris, P.U.F., 1960 (I.N.E.D., Tra-vaux et Documents, cahier n° 35).

A quelle époque et dans quelles conditions le recul de la natalité a-t-il commencé et pourquoi un décalage aussi important s'est-il manifesté entre la France et le reste de l'Europe ? Tel est le thème central de l'ouvrage. La première partie constitue une excellente bibliographie avec de nombreuses références tirées de sources ou de travaux pouvant fournir un indice sur la position qu'au travers des siècles ont eue médecins, historiens, moralistes, théologiens, gens du peuple sur le problème fondamental de la génération. La seconde partie essaie d'interpréter l'évolution des comportements, le rôle de l'Eglise, la façon dont ont pu se diffuser les méthodes contraceptives. A partir du XVIII^e siècle, il est possible à la statistique de mesurer l'importance de la prévention des naissances.

Depuis les temps néolithiques, l'attitude devant la vie et la mort est liée aux représentations religieuses du monde. La conception

médiévale de la Nature a longtemps rejoint les croyances magiques concernant la fécondité, phénomène sur lequel toute action humaine était interdite. Mais les contraintes religieuses n'ont cependant pas empêché le contrôle des naissances, lequel est « une caractéristique universelle de la vie sociale » (cf. Himes, *Medical history of contraception*, 1936). Si les sociétés primitives semblent avoir peu pratiqué la contraception, elles la remplaçaient par l'avortement et l'infanticide, tandis que Egyptiens, Grecs et Romains surtout ont largement répandu les techniques anticonceptionnelles. Selon S. Jérôme, les breuvages préventifs étaient réellement en usage dans le peuple. Les nombreux textes pénitentiels montrent bien que l'Eglise ne parvint jamais complètement à abolir ces pratiques. Toutefois, jusqu'aux Temps Modernes, elles semblent s'être plus ou moins restreintes aux relations extra-conjugales et aux milieux de prostituées. Toutefois, les remarques faites dans le Sud-Ouest de la France sur la précocité et l'intensité avec lesquelles s'est répandue la tradition contraceptive peuvent conduire à penser que, sous l'influence de l'hérésie cathare, celle-ci a toujours été largement pratiquée. « Puisque la vie était le pire des malheurs, c'était un crime de la communiquer ». Au XVII^e siècle, la limitation des naissances ne semble guère être en faveur que dans la haute société, où d'ailleurs on a surtout recours à l'abandon des enfants pour se débarrasser de ceux qu'on n'aurait pas voulu concevoir.

Au XVIII^e siècle, auteurs et statistiques indiquent l'apparition d'une nouvelle attitude. Les méthodes contraceptives commencent à se généraliser dans la vie conjugale et la France devance à cet égard les autres pays. « La société prend conscience de la positivité des phénomènes de la vie et s'aperçoit qu'elle peut ensemble les étudier et les régler ». En même temps que naît la médecine rationnelle, se propage la limitation des naissances. On intervient sur le cours normal de la vie, on apprend à dominer la nature. C'est à cette époque que l'enfant devient le centre et le but de la famille et que le calcul économique pénètre jusque dans l'intimité de la vie domestique.

L'approche difficile de ces sources de la vie pose à la sociologie religieuse nombre de questions. Dans le domaine de la transmission de l'existence, l'Eglise a toujours manifesté un souci intransigeant. Quel est l'écart entre la doctrine et la conduite du peuple chrétien ? Quand la morale traditionnelle, quand les techniques scientifiques ont permis à l'homme

de dominer la nature, la religion ne s'est-elle pas trouvée comme devenue inutile ? Quelle est la liaison entre la diffusion des dissidences chrétiennes, protestantes en particulier, et celle des pratiques contraceptives ? On aurait aimé que sur ce dernier point l'ouvrage apportât quelque élément de réflexion. Autant d'interrogations soulevées par ce livre, jusqu'ici sans équivalent, et qui, résolues, aideraient à mieux cerner l'évolution du monde chrétien. Quant au plan suivi par les auteurs, il aurait été souhaitable qu'il évitât certaines répétitions qui alourdissent l'exposé des questions.

M. V.

112

BERNARDI (B.).

The Mugwe. A Failing Prophet. (Le *Mugwe*, un prophétisme sur le déclin). Londres, Oxford University Press, 1959, 214 p.

Dans la galerie des personnages religieux, établie par exemple par J. Wach ou Van der Leeuw, le *Mugwe* est une figure, voire une institution, qui entre difficilement dans les catégories classiques. Sans doute prophète plutôt que prêtre, encore que sa haute position de Médiateur lui confère une certaine dignité d'intercesseur, de juge, de grand prêtre, de Roi, voire de proche parent de la Divinité : quelque chose comme un Père, ou un Patriarche, représentant, et d'une certaine manière, incarnant le Dieu parmi son peuple. Cette institution régit les Meru du Kenya et leurs diverses sous-tribus dont chacune excipe d'un *Mugwe* comme caution et sceau de l'ordre social traditionnel. « Si le *Mugwe* se perd c'est à cause de l'homme blanc », confia un ancien à l'auteur. Et en effet, avec les débuts et le développement des bases administratives de l'autorité, avec la liquidation de l'initiation en classes d'âge par la scolarité formelle, les rôles et les fondements de la dignité *Mugwe* dépréissent inexorablement. Ce déclin, pense l'auteur sera bientôt définitif (p. 189).

L'ouvrage est rédigé après enquête prolongée sur le terrain et entretiens multipliés avec nombre de ces dignitaires. L'enregistrement de ce matériel, donne l'impression cependant d'être trop froid ou trop prosaïque pour pénétrer et faire pénétrer dans un sujet au demeurant si pathétique.

H. D.

113

BERQUE (Jacques).

Les Arabes d'hier à demain. Paris, Ed. du Seuil, 1960, 285 p. (Coll. Esprit « Frontières ouvertes »).

L'accession des anciens pays colonisés à

l'indépendance politique et à la civilisation machiniste est un des phénomènes les plus spectaculaires de notre temps. Dans un livre capital, Jacques Berque en décrit l'évolution pour le monde arabe. Abandonnant la position d'un orientalisme longtemps classique, qui assimilait l'Arabe et le croyant, mais refusait de voir ses pathétiques efforts pour rentrer dans l'histoire, il étudie délibérément cette volonté d'assimiler les techniques dont l'ère coloniale avait fait sentir le défaut. D'où un changement d'optique total : l'Islam n'est plus considéré comme un centre d'étude, mais comme un point de départ dont les Arabes tendent à s'éloigner. Ce livre est l'histoire de la désacralisation amorcée par l'intrusion de l'Occident (l'Autre), encouragée par le désir de bénéficier de la civilisation de la chose et de la machine. Mais cette civilisation, seule capable de rendre effective l'indépendance politique, et d'assurer le retour à une nature maîtrisée grâce aux lois physiques, entraînera par ailleurs la déqualification des symboles, des signes et des interdits séculaires qui, générateurs de puissantes suscitacions, n'en masquaient pas moins le concret.

Mais cette évolution ne va pas sans profonds déchirements. Cette désaffection envers des genres de vie traditionnels (le citadin et le bédouin), s'accompagne de repentirs, d'essais de restauration des valeurs anciennes qui les sous-tendaient. Car, parvenir au règne de la quantité sans desséchant rienement de valeurs, parvenir à la vie internationale sans perte de son authenticité : cette dure assimilation de l'Autre, condition indispensable, mais aléatoire, d'une restauration de soi-même, constitue le problème majeur du devenir arabe.

Il n'est donc pas étonnant que le monde arabe soit le terrain d'une lutte, commencée depuis le XIX^e siècle, et qui s'accélère au XX^e, entre l'ancien, le *qadim*, et le nouveau, le *jadid*, entre des désirs et des espoirs contradictoires — tentation d'un retour à l'Islam pur, volonté de devenir partie prenante de l'Univers moderne. L'auteur décrit d'abord le milieu psycho-sociologique, conditionné par l'impact de l'Autre sur le monde harmonieux et plénier, mais clos, des Arabes. Le corps de l'ouvrage expose cette lutte au niveau des divers aspects qui « sont » la vie des sociétés : les attitudes économiques, les structures sociales, les communications intellectuelles, les lignes de force politiques.

Les chapitres consacrés à l'économie étudient les comportements psychologiques qui, à la fois, conditionnent et sont modifiés par les réalisations — ou leurs projets. A la

crainte traditionnelle, encore vivace, de l'aléa, qui ralentit les opérations à risque ou à long terme, et le développement des entreprises, s'opposent une faim de l'objet, et de la machine qui le produit en quantité, et un besoin de s'approprier la nature en comptant, en établissant des statistiques, en combinant ses éléments par le raisonnement économique-financier. Mais les « hésitations sur l'entreprise » rendent nécessaires des planifications qui assureront à long terme l'équipement énergétique et industriel. Ces planifications, et les espoirs qu'elles suscitent, servent au dirigeant, au *zaim*, par la magie du verbe sous la forme de l'éloquence politique, à polariser les volontés individuelles en un seul jet vers un avenir arabe meilleur, à réaliser sous une forme moderne la cohésion de la société musulmane, l'*Umma*.

Car les sociétés arabes manquent de structures internes : entre les « formations étroites » (relations de quartiers, de comités) qui subsistent après l'affaiblissement des cadres traditionnels (le milieu urbain, la cellule rurale) et les entités nationales qui s'extériorisent dans leurs dirigeants, il y a un vide : la commune, la province n'ont pas encore pris vie ; et le parti politique demeure, le plus souvent, sans consistance. D'où des essais, encore incertains, de restructurations syndicale, coopérative, communale. Ce vide n'a pas empêché certaines promotions sociales : par le relais des petits et moyens fonctionnaires, et des militaires, accession au pouvoir de la paysannerie. Celle-ci subit cependant une désaffection du fait de son attachement aux valeurs qui n'ont su empêcher l'ère coloniale, et une désagrégation par un exode vers les villes, source d'un prolétariat accru par la poussée démographique, mais stérilisé par une abondance de l'offre.

Ce trait d'inachevé, de transitoire, se retrouve dans les relations entre homme et femme. La société musulmane, dont un caractère dominant est la « masculinité », avait réduit la femme à l'état d'instrument de plaisir et de génitrice, socialement qualifiée, mais coupée de la nature. La femme, de nos jours, s'efforce d'accéder à une vie personnelle autonome, de devenir « individu » dans la famille, la profession et la cité, en brisant les interdits qui pesaient sur elle. Parallèlement, se produit la désacralisation de la langue : religieuse en son essence, elle est inaccessible aux nouveautés. Mais elle devient, du fait de la domination coloniale, un moyen de repli intimiste, un barrage contre l'Autre. Par cela même, elle se place sur le plan temporel : son évolution s'avère possible

et, en dépit de résistances, est sentie comme nécessaire pour exprimer les modifications survenues dans les genres de vie, pour réintégrer les richesses folkloriques, souvent a-islamiques — mais perçues comme composantes de la société —, pour assimiler les techniques modernes. Et la découverte des littératures occidentales entraîne le renouvellement ou la naissance de genres littéraires (roman, théâtre), qui s'essaient — parfois en vain — à forger une langue artificielle à la fois respectueuse de l'arabe littéraire et compréhensible par les masses.

Car la langue, comme la musique (contrairement aux arts plastiques qui n'intéressent qu'une minorité) conservent toutes leurs puissances d'appel sur les masses, mais hésitent sur leur « signifiant », et tentent de rénover leur spécificité arabe grâce aux indispensables techniques du monde moderne.

Cette volonté se discerne également dans le comportement politique des Arabes. Certes, le sentiment de frustration dont les ont accablés une domination étrangère et un retard industriel, leur inspire une impression de « précarité dans le présent », qui n'est qu'imparfaitement compensée par un « espoir dans l'avenir ». D'autre part, l'indépendance obtenue laisse brutalement place aux revendications sociales et économiques. D'où un nécessaire changement des buts, et des méthodes, qui entraîne des réajustements, parfois violents (mais l'étude de la pensée révolutionnaire demeure succincte, et insuffisamment rattachée aux masses), et explique la bravade et l'invective politique dont les Arabes font preuve à l'égard de l'Autre. D'ailleurs, en politique comme ailleurs, les Arabes gardent le goût du global : se retrouver, grâce aux techniques, dans une nature amie ne leur suffit pas : ils tendent également, en dépit de certains échecs, à réaliser l'unité arabe et à participer à la vie planétaire. Car l'auteur espère que, dépassant les ressentiments de l'époque coloniale, les Arabes, partie prenante de la civilisation machiniste, restaurés dans leur intégrité, ayant sauvé leurs valeurs traditionnelles, renoueront avec nous le « bon compagnonnage ».

Tel est, plus que brièvement résumé, ce maître livre, qui, parti d'une méditation sur l'âme arabe, aboutit à une méditation sur le destin arabe. Mais les incitations ressenties par les Arabes vers un Autre qui ne serait plus nous (Tiers-monde ou démocraties populaires) n'est peut-être pas suffisamment mis en valeur. Livre prodigieusement riche, où la progression linéaire est soutenue par le rappel continu de thèmes, de leitmotivs, qui

permettent à l'auteur d'envisager son sujet, à quelque optique qu'il se place, d'un point de vue synthétique. Position méthodologique qui, par ailleurs, correspond à l'une des constantes régissant, selon lui, le destin des Arabes : leur volonté passionnée de se retrouver dans un monde global et unitaire, en accord avec eux-mêmes, la nature et les autres. Jacques Berque a rejeté l'histoire événementielle, comme l'érudition absentéiste (en ce sens, ce livre, écrit pour l'honnête homme, ne lui sera parfaitement profitable que s'il possède quelques connaissances succinctes sur l'Islam et l'histoire du Moyen-Orient, et s'il se représente l'énorme poids des puissances de conservation). Servi par une incomparable connaissance des hommes, des choses, des paysages d'Islam, il a pu « vivre les Arabes ». La documentation est de première main, riche et vivante — du fait-divers dans le journal, simple notation sociologique dont il sait tirer toutes les implications, aux documents étatiques, bancaires, techniques les plus élaborés, à l'analyse des œuvres d'art, etc. Mais la matière la plus inestimable consiste dans l'interprétation qu'en donnent les Arabes eux-mêmes, interprétation dont il a eu connaissance par d'innombrables contacts avec les intéressés.

Bref un livre qui, par sa méthode, refuse de se référer à un système déterminé (on relève paradoxalement chez l'auteur un goût du concret emprunté aux anciens Grecs et à Marx, conjugué à l'affirmation de la primauté de l'humain) et, par son contenu, constitue de très loin la meilleure mise au point sur l'un des grands problèmes de notre temps.

J.-P. C.

114

Bilan du Monde. T. II, Tournai, Casterman, 1960, 820 p.

Nous avons signalé l'intérêt du tome I de cette *Encyclopédie catholique du Monde chrétien* (Arch., VI, n° 93). La présentation des matières pays par pays fait de ce 2^e tome un annuaire qui rendra d'immenses services par le dépouillement qui a été fait des sources démographiques, économiques, politiques, religieuses, etc... L'Eglise catholique occupe bien entendu ici encore la place centrale, avec des renseignements d'ordre surtout ecclésiastique. Qui dit annuaire dit caractère provisoire des données fournies et nécessaires mises à jour. L'énorme travail fourni pourra-t-il être poursuivi en ce sens ? Sinon, les données comme les listes nominatives d'évêques ou le numéro de téléphone d'organismes de recherches s'avèreraient bien vite caduques. Nous

continuons à regretter — et ici le défaut est encore plus sensible — l'absence de bibliographie. De ce fait, l'ouvrage est bien une mine de renseignements, mais perd une grande part de son utilité comme outil de travail. Signalons enfin que certaines données historiques semblent avoir été un peu hâtivement recueillies et qu'ainsi, pour la France, contrairement à une erreur couramment répandue, la séparation de l'Eglise et de l'Etat n'a pas été votée sous le ministère de Combes (lequel, jusqu'en 1904, y fut opposé).

F. A. I.

BINGLE (E.J.)

115 et GRUBB (Kenneth).

World Christian Handbook. (Manuel du Monde chrétien). Londres, World Dominion Press, 1957³, 312 p.

A la différence des deux premières éditions (1949 et 1952), celle-ci se réduit à deux parties : des tableaux statistiques, un répertoire des organisations. L'ensemble représente une somme considérable de travail, et pourtant l'ouvrage est loin d'atteindre à la rigueur qui serait nécessaire d'un simple point de vue pratique. Les auteurs n'ont guère d'illusion sur la valeur des chiffres qu'ils ont rassemblés, tant les sources — quand elles existent — sont contestables. Pour la France, par exemple, ils proposent 222 000 protestants et une estimation de 11 000 000 de catholiques. Plus gravement c'est la notion même de « chrétien » qui n'est pas définie et dont l'extension varie, au cours de l'ouvrage d'une partie à l'autre et d'un pays à un autre. En principe, elle signifie « protestant » : orthodoxes et catholiques romains sont comptés en appendice avec les juifs et les autres religions. Pourtant, en U.R.S.S., les orthodoxes figurent en tête du tableau protestant. En France, adventistes et mennonites figurent à la statistique, mais non au répertoire ; en revanche, les vieux-catholiques sont généralement inclus dans les listes nationales, tandis que les unitariens semblent n'exister qu'en Grande-Bretagne, et les Témoins de Jéhovah aux États-Unis (où ils sont italiens), Japon et Nouvelle-Zélande ; sur les pentecôtistes, on relève beaucoup plus d'incertitude. L'appellation d'« église » est étendue indistinctement à tous les groupements recensés. Ce sont là deux grands problèmes qui pourraient utilement, dans une prochaine édition, faire l'objet d'une étude générale.

E. P.

116

BLET (Pierre).

Le Clergé de France et la monarchie. Rome, Librairie éditrice de l'Université gré-

gorienne ; Paris, Lethielleux, 1959, 2 vol., 533 et 468 p. (Analecta Gregoriana, vol. 106-107. Préface de V.L. Tapié).

Dans cette thèse de Sorbonne, fondée entièrement sur des sources de première main, l'auteur s'est limité à l'étude des Assemblées du Clergé de France dans le demi-siècle qui va de 1615 à 1666. En fait, c'est à partir de ces Assemblées, une recherche minutieuse sur les rapports entre le clergé et la monarchie, sur la place et la fonction du premier dans la Nation à une époque où se transforment profondément l'équilibre traditionnel. Convoquées à peu près tous les cinq ans pour voter les subsides demandés par le Roi et en contrôler la gestion, ces grandes assises prennent peu à peu figure — moins l'autorité — de conciles nationaux où sont abordés tous les sujets, aussi bien politiques que doctrinaux, par lesquels l'Eglise de France se sent concernée. Le clergé, haut et bas, fait partie d'une constellation qui comprend le Roi, le Pape, Richelieu puis Mazarin, le Parlement. Ce n'est jamais querelle à deux, mais un jeu subtil où, par exemple, le clergé et le Parlement s'appuient l'un contre l'autre sur le Roi, où le Clergé entend servir le Roi et le Pape sans desservir l'un au profit de l'autre mais surtout sans s'asservir lui-même, en fonction de la haute idée qu'il se fait de ses responsabilités, avec le souci d'appliquer la contre-Réforme tridentine, tandis que monte le Tiers Etat et que le jansénisme pousse ses racines.

Ainsi les Assemblées assurent-elles au Clergé une situation privilégiée, lui fournissant, en échange d'une contribution à laquelle il n'aurait pu échapper, « l'instrument d'une influence politique et sociale qui, échappant de plus en plus à la Noblesse, tendait à passer tout entière entre les mains du Tiers-Etat ». Moment exceptionnel mais précaire, semble-t-il, si l'on entend bien la pensée du P. Blet, qui, sous les conflits dont les historiens font leur gibier favori, met toute sa finesse à discerner des raisons plus profondes d'accord, non seulement en raison d'intérêts communs, mais « parce que, fût-on en désaccord complet, on parlait le même langage », parce que chaque prétention — absolutisme royal, libertés gallicanes — portait en elle le principe de sa propre limitation, fondé sur une distribution des rôles reconnue par tous. Il était bon que tout ceci fut expliqué, même si le tableau du P. Blet laisse une impression de *foudu* contre laquelle il existe sans doute quelques raisons de se défendre et où s'estompe la rudesse des conflits pour qu'il n'y ait aucune équivoque sur leur portée.

Faut-il porter la critique plus profondément ? Dans sa préface, M. Tapié, qui ne semble pas avoir éprouvé l'impression précédente — « Les choses se sont bien passées de la sorte » —, se demande pourtant « si la solidarité établie entre le monde civil et le monde religieux de l'ancien régime n'était pas de nature plus sociologique que religieuse, comme si les conditions de cet accord étaient fatalement les plus favorables à la vie chrétienne, dans la nation ». Il n'est pas prouvé, ajoute-t-il « que ces débats prudents sur les questions temporelles et les compromis auxquels ils aboutirent n'aient pas formé un écran pour d'autres problèmes ». Dès lors est-ce à cette sage politique qu'il faut reporter le mérite d'avoir préparé la survie du catholicisme français au-delà de la Révolution ? « Sans doute, c'est le même catholicisme qui reparaît après le Concordat. Mais ce n'est plus tout à fait la même Eglise de France, et ce n'est probablement pas non plus la même vie religieuse ». Questions d'importance, on le voit, ne serait-ce qu'au plan de la méthode sociologique, où les aspects établis et institutionnels de la religion risquent toujours d'obstruer l'horizon et d'être survalorisés à la mesure de leur ossature. Or la perfection de leur agencement n'est en fin de compte qu'un élément du corps total et — le plus souvent — qu'un niveau de son activité.

E. P.

117 BONSIRVEN (Joseph).
Le Règne de Dieu. Paris, Aubier, 1957,
232 p.

Après une brève introduction sur les conceptions juives du Règne de Dieu dans l'Ancien Testament, dans la littérature apocryphe et dans la littérature rabbinique, l'auteur s'efforce de différencier la conception propre à Jésus et les différents temps de ce Règne ; trois temps sont ainsi distingués : celui qui existe du vivant de Jésus, celui qui se développe après sa mort et sa Résurrection et enfin le temps eschatologique. Ces temps sont en corrélation par la médiation de l'Eglise, prolongement du premier, et réfraction du troisième. Etude de stricte théologie biblique.

H. D.

118 CADOGAN (Léon).
Ayyu Rapyta. Textos míticos de los Mbaya-Guarani del Guaira. (Textes mythiques Guaranis). S. Paulo, Brésil, 1959, 217 p. (Boletim n° 227 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Paulo).

Nous devons être reconnaissants à Egon Schaden, professeur d'anthropologie à la Faculté de Philosophie de S. Paulo, d'avoir publié les textes recueillis par Léon Cadogan chez les Indiens Mbaya-Guaranis du Guaira qui, contrairement à ce qui s'est passé pour les autres tribus guaranis du Paraguay et des territoires voisins, ont conservé leurs religions traditionnelles sans se laisser influencer par le christianisme. Certes, nous disposions déjà de nombreux textes mythiques guaranis, comportant des éléments archaïques importants ; mais des circonstances très spéciales ont amené Cadogan à découvrir, derrière la mythologie ethnique populaire, une mythologie ésotérique, celle de la classe sacerdotale. Il y a là une découverte de la plus haute importance, qui correspond un peu, si l'on me permet cette comparaison, à la découverte faite par Griaule chez les Dogons. Les quatre premiers chapitres en particulier nous introduisent dans un monde qui nous était resté jusqu'ici inconnu ; ils nous mettent en présence d'une mythologie extrêmement complexe et riche de signification métaphysique. Léon Cadogan, qui n'est pas anthropologue de profession, n'a pas analysé les textes recueillis ; il s'est borné à les copier sous la dictée des prêtres ; mais comme il connaît admirablement la langue guarani, il a fait suivre chacun de ces hymnes sacerdotaux d'une analyse des termes, qui enrichit considérablement la compréhension des textes (par exemple son analyse du mot *ne'eng* qui signifie à la fois parole et portion divine de l'âme). Les derniers chapitres du livre, quoique moins importants et révolutionnaires, nous aident à comprendre les rites médicaux et politiques des Guaranis, en liaison avec leurs conceptions du monde. Il est à souhaiter que l'auteur puisse découvrir d'autres chants ésotériques de la Genèse du monde au cours de ses prochaines investigations.

R. B.

119 CALVET (Jean).
Visages d'un demi-siècle. Paris, Grasset,
1959, 255 p.

Recteur émérite de l'Institut Catholique de Paris, Mgr Calvet a le souvenir vif et la plume alerte. Sa longue vie l'a mêlé à de nombreux événements et lui a fait connaître des personnages influents en des années décisives pour l'histoire religieuse de notre pays. Retenons ici le P. Portal, Mgr Batiffol, les cardinaux Baudrillart et Suhard, Lord Halifax. On y voit aussi des maréchaux, Jaurès et son assassin (qui fut son élève). C'est plus que de la petite histoire, l'évocation

d'un milieu, de ses problèmes et de ses difficultés, avec un souci de ne rien ni dramatiser, ni dissimuler.

E. P.

120 CALVEZ (J.-Y.) et PERRIN (J.).

Eglise et société économique. Paris, Aubier, 1959, 578 p. (Coll. Théologie, 40).

Le sous-titre de l'ouvrage — « L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958) » — et la collection où celui-ci paraît — dirigée par les Jésuites de la Faculté de Théologie de Fourvière — en précisent la nature, mieux que le titre dans sa trop grande généralité. Les auteurs s'en sont d'ailleurs fort justement expliqué dans les premières pages : leur essai de présentation systématique appelle une histoire de l'enseignement social des papes ; l'un ne se conçoit pas sans l'autre. Mais la dernière risque de se faire attendre longtemps, car trop de documents d'archives ne sont sans doute pas près de livrer leurs secrets. Pourtant dès maintenant, le travail est possible, plus ou moins, selon l'étape de l'enquête que choisit la recherche (genèse des questions, confection des textes, accueil de l'opinion, influence à moyen et long terme) : l'étude de Mgr Antonazzi sur la *Rerum Novarum* (1957) en est la preuve.

Le point de départ de ce travail est une lecture des documents pontificaux à travers une hypothèse qui en est issue. C'est donc à trois niveaux successifs que peut s'en opérer la critique. Celle des documents de base est ici hors de propos. L'hypothèse a pour elle son indéniable valeur pédagogique, si l'on veut bien voir en celle-ci plus qu'un procédé, l'effort pour saisir les intentions et les axes qui commandent une pensée. La doctrine sociale de l'Eglise, pensent les auteurs, n'est pas une théorie économique, mais, au niveau d'une anthropologie, « la déclaration des implications sociales d'une foi religieuse ». Moins congruente semble l'opposition qu'ils établissent entre cette « vision de l'homme qui prend appui dans la foi » et les « visions philosophiques du monde » d'où les idéologies adverses tireraient leur système de la société, si tant est que l'homme est un être dans le monde. En outre, ils ne précisent pas si cette hypothèse, à leurs yeux, épuise la lecture des documents ou, sinon, à quelles hypothèses elle laisse place.

La première conséquence en est un plan de présentation assez nouveau : quatre chapitres de prolégomènes, justifiant l'intervention des Papes et présentant les éléments du dossier, suivis de quinze chapitres, développant une

anthropologie qui boucle sur elle-même (personne et société, justice et charité ; le besoin, la propriété, le travail, le capital, l'échange, l'entreprise, l'économie, les antagonismes sociaux, le syndicalisme ; communauté et responsabilité). A la suite chronologique des interventions pontificales, étroitement liées à l'actualité, est ainsi substituée une progression logique qui la fragmente en une série de synthèses partielles. L'exposé y gagne sans doute en clarté ; en revanche, l'atmosphère si particulière qui entoure les encycliques se dissipe et l'on ne retrouve plus cette impression que procure leur contact direct.

Est-ce la rançon nécessaire de la systématisation qui nous est proposée ? En partie, très certainement. Mais il y a plus : on le constate quand la nature du chapitre nous ramène à l'enjeu historique dont on ne peut faire de bout en bout abstraction, à savoir l'issue que doivent trouver les antagonismes sociaux. On s'aperçoit alors que certaines questions importantes ne sont pas traitées : quelques brèves remarques sur la violence, trois lignes sur la grève, rien sur la guerre ni sur le processus colonial, que les auteurs sont trop avertis pour faire dépendre purement et simplement de la « société politique ». Plus encore, on s'étonne de certains tamisages, de certaines torsions même. Certains ont donné de la pensée pontificale une interprétation corporative de droite, fort attachée au passé ; ici, c'est une interprétation de gauche qui nous est proposée, ou, plus exactement, une interprétation sensible aux objections qui peuvent venir sur sa gauche. De là, en particulier, de curieux décalages d'une page à l'autre ou entre un texte et sa glose. Ni libéraux ni socialistes marxistes ne veulent entendre parler d'une autre explication des antagonismes sociaux que par le concept de nécessité : nécessité naturelle pour les premiers, historique pour les seconds (p. 438). Or, un peu plus loin (p. 442), c'est la nécessité des inégalités naturelles et fonctionnelles qui est opposée au « socialisme égalitariste », et que confirme (p. 444) ce texte de Pie XII : « L'histoire de tous les siècles atteste qu'il y a toujours eu des pauvres et des riches ; l'inflexible condition des choses humaines laisse prévoir qu'il en sera toujours ainsi ». La nécessité a été simplement déplacée. « L'égalité que proclame l'Eglise ne détruit pas la distinction des différentes classes sociales, elle la veut intacte, parce qu'évidemment la nature même les requiert », enseignait déjà Léon XIII, ainsi précommenté (p. 442-443) : « L'égalité des personnes à laquelle tient l'Eglise ne lui interdit pas d'accepter une différenciation sociale, allant jusqu'à l'exis-

tence de classes sociales diverses ». Ces classes sociales « ont un impérieux besoin l'une de l'autre ; il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital », continue Léon XIII dont la pensée est ainsi traduite : « Le pape veut simplement dire que, dans le cas d'une organisation économique reposant sur cette dualité... » (p. 448). Du déplacement de la nécessité on passe à son effacement. Ce déplacement est bien dans la pensée pontificale, mais nulle part on ne le voit présenté comme tel, car cette réintroduction de la nécessité semble difficilement compatible avec son effacement ultérieur alors qu'elle s'accommode sans peine d'une lecture obvie des textes.

E. P.

121

CAPELLE (Catherine).

Le vœu d'obéissance des origines au XII^e siècle. Etude juridique, Paris, R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1959, 261 p.

L'obéissance, promise au supérieur dès les premiers siècles du monachisme, devient l'objet d'une promesse à Dieu, au VII^e siècle, dans le *pactum* de Fructueux, un *votum* qui prend son nom sous les Carolingiens, en 789, et le sens provisoire d'un hommage dans le monde féodal. Ce qui nous intéresse dans cette esquisse d'une histoire juridique, c'est la correspondance de l'acte religieux et de l'état social. Point d'engagement chez les premiers solitaires ; une soumission à l'abbé dans la petite cité bénédictine ; une sorte de vassalité mystique, de serment au seigneur Dieu, quand se généralisent les liens personnels. Sociologues et historiens discuteront les exégèses et les hypothèses ; plusieurs souhaiteront des conclusions plus positives et aussi un second volume où l'enquête se prolongerait jusqu'au concile de Trente. Nous avons déjà entre les mains tout un dossier pour mieux comprendre le monachisme et la société du haut moyen âge.

G. L. B.

122

CARPENTER (S.C.).

Eighteenth Century Church and People. (L'Eglise et le Peuple dans l'Angleterre du XVIII^e siècle). Londres, John Murray, 1959, X-290 p.

Le Révérend S.C. Carpenter, de l'Eglise d'Angleterre, a entrepris de décrire ici la vie religieuse de son pays au XVIII^e siècle. Son ouvrage fait le tour de toutes les questions importantes, avec beaucoup d'esprit et d'une plume alerte. La documentation se recommande par sa variété et son sérieux. Il faut remarquer l'effort de l'auteur pour nous

renseigner sur tous les protagonistes d'un drame aux péripéties variées, du Primat au dernier des fidèles. Il y a là une belle galerie de portraits, très instructive. On ferme le livre conscient d'avoir une idée plus claire des coordonnées sociologiques de la vie religieuse anglaise à une époque apparemment peu religieuse dans l'ensemble. Les chapitres sur *le Dr. Johnson et ses amis*, sur *la paroisse*, sur *John Wesley* et sur *les Evangéliques* méritent une mention particulière à cause de leur équilibre pénétrant. Bien que l'auteur ne prétende pas à l'érudition, on aura intérêt à lire son ouvrage pour prendre le pouls de l'époque.

J. S.

123

CASABIANCA (Rose Marie de).

Enfants sans air. Etude sociologique d'un quartier urbain. Paris, Ed. Fleurus, 1959, 372 p. (Préface de M. le Chanoine Boulard).

Nul ne niera que cet ouvrage constitue un effort très utile de connaissance d'un quartier. Assistantes sociales, militants sociaux et politiques, membres du clergé... en bénéficieront incontestablement. Enfin, comme l'indique le chanoine Boulard, l'auteur « illustre les moyennes obtenues, les tableaux chiffrés et les courbes de fréquence par des observations vivantes, qui leur donnent un visage de chair » (p. 6).

De nombreux reproches pourront être néanmoins adressés à cette étude qui se dit « sociologique ». Erreur grave sur la théorie statistique, comme si la valeur d'un sondage se mesurait au pourcentage de cas examinés (p. 321) ! Remplissage des lacunes de l'enquête quantitative par des témoignages particuliers auxquels on donne tout de suite une valeur générale. Adoption des interprétations subjectives des enquêteurs en guise d'explication. Et surtout, juxtaposition d'une quantité de données sans lien entre elles autre que l'impression vague qu'elles contribuent à colorer le tableau. C'est dans ce cadre que la qualification de « sociologie générale », donnée en fait à l'étude démographique est particulièrement mal choisie.

Dans cet ensemble un peu disparate figure l'étude du recensement religieux de mars 1954 pour la paroisse N.-D. de Lorette. L'auteur souligne bien les difficultés rencontrées, inhérentes à la forme du questionnaire. En particulier, elle tente d'opérer la ventilation des catégories socio-professionnelles du questionnaire par rapport à celles de l'I.N.S.E.E., opération plus risquée encore au niveau paroissial qu'au niveau parisien. Une des

particularités du lieu semble être l'assez fort taux de pratique des « ouvriers spécialisés » et « manœuvres » (et non simplement des « ouvriers » comme le dit l'auteur : les « professionnels » et contre-maîtres ont un taux fort bas). Mais l'explication proposée par « le mode de vie des ouvriers de ce territoire » n'avance pas à grand'chose.

F. A. I.

CENTRE CATHOLIQUE
124 DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Comment réaliser un recensement d'assistance à la messe dominicale. Paris, Editions Fleurus, 1960, 128 p. (Coll. Questions pastorales).

Cet ouvrage collectif constitue un excellent guide méthodologique, précis, clair, concret pour étudier l'assistance à la messe dominicale. Celle-ci devrait être comptabilisée l'année même d'un recensement civil pour faciliter les comparaisons et il est nécessaire d'apporter une attention spéciale pour le choix du dimanche (P. Malley). De plus, le questionnaire doit être établi avec minutie pour ne laisser échapper aucune variable utile. J. Maître en présente plusieurs modèles. Des directives sont données pour l'exploitation statistique (R. d'Izarny, E. Pin) et pour l'établissement du pourcentage des messalisants (F. Boulard). Ces enquêtes permettent de vérifier certaines hypothèses relatives aux liens qui existent entre pratique et cadres sociaux, sous réserve des phénomènes d'évolution qui peuvent se produire (F.A. Isambert). Enfin, F. Boulard indique les lignes de recherche pastorale qu'on peut dégager.

M. V.

125 CHARLES (Raymond).

L'Evolution de l'Islam. Paris, Calmann-Lévy, 1960, 201 p.

Le titre de la Collection « Questions d'actualité » auxquelles appartiennent les pages de *L'Evolution de l'Islam* leur imprime une allure peu ou prou journalistique et militante. Les aperçus brillants n'en sont pas absents. Toute la fin du volume est par ailleurs hors de notre domaine, car c'est un cri d'alarme et une série de prises de positions dans l'actuelle conjoncture. Nous intéressent les chapitres sur « la société islamique traditionnelle », « le réveil de l'Islam », « les Réformistes et Modernistes de l'Islam », ainsi que celui sur « la transformation actuelle de la société et des institutions musulmanes ». On y retrouve condensée une partie des thèmes développés par l'A. dans son *Ame*

Musulmane (Arch., 8, n° 81). On regrette la confusion volontaire entre arabisme et islamisme (confusion pourtant signalée page 7 par l'A.). La justification proposée pour cette confusion éternelle, en effet, une confusion dans l'esprit du public, qu'il y aurait intérêt à élucider et qui n'est valable que du point de vue très général où la brièveté même de ces pages (brièveté inhérente à la collection) invite à se placer.

M. R. M.

126 CHARLES-PICARD (Gilbert).

La civilisation de l'Afrique romaine. Paris, Plon, 1959, 407 p. (3 cartes, 2 plans et 49 ill. hors-texte).

Quinze années passée à la Direction des Antiquités de Tunisie, une technique de fouilles assurée et la possession d'une stricte méthode historique permettaient à l'Auteur de tenter cette synthèse afin « de maintenir le contact direct entre ceux qui bâtissent la science et la foule des non-spécialisés ». Utilisant le trésor des découvertes archéologiques des 80 dernières années, il décrit avec bonheur ce qu'on pourrait appeler le *roman way of life* de l'Afrique. Avec raison, il insiste sur l'aspect collectif des faits de civilisation : « un mode de vie réalisé par des hommes moyens... ». Les pages qu'il consacre à l'analyse des problèmes économiques et sociaux sont excellentes et constituent la meilleure introduction à l'étude des *religions de l'Afrique antique* déjà si bien réalisée par l'A. (Arch., III, n° 160).

M. M.

127 CHAULEUR (Sylvestre).

Histoire des Coptes d'Égypte. Paris, La Colombe, 1960, 212 p.

On ne possédait jusqu'ici dans notre langue aucun ouvrage général d'introduction aux questions coptes. Au plus les ouvrages traitant des Eglises d'Orient leur consacraient-ils quelques pages distraites. Diehl, dans *l'Histoire de la Nation Egyptienne* sous la direction de Hanotaux (1926), avait écrit, sur leur histoire ancienne, d'excellentes pages. Mais on manquait d'un livre qui fit le tour de la question. Le R. P. Chaleur, O.F.M., a comblé cette lacune en nous disant la chronique des Chrétiens de la vallée du Nil jusqu'à nos jours. Cela est fait rapidement et appuyé sur les meilleures sources. Ainsi l'œuvre, destinée en premier lieu au grand public catholique, servira-t-elle à tous, au moins pour un premier départ. L'auteur, après avoir rappelé les gloires de l'Eglise d'Alexandrie, évoqué

Origène et les figures austères des géants de la Thébaïde fondateurs de l'institution monastique, nous rappelle la situation des Coptes à l'arrivée des Arabes musulmans et leur sort de minoritaires sous leur férule. On passe aux interventions européennes en Egypte, puis à la lutte pour l'indépendance. Les Chrétiens y jouent un rôle et il n'est pas mineur. Pourtant l'égalité politique et sociale s'inscrit lentement dans les faits, avec des hauts et des bas. De *dhimmis* les Coptes deviendront des citoyens comme les autres. Ici la théorie et la pratique ne concordent pas toujours, mais la courbe du progrès est ascendante.

Le P. Chaleur était très bien placé pour évoquer l'art copte, auquel il a toujours consacré une place importante dans les *Cahiers Coptes*, au temps où il les dirigeait au Caire, et il le fait en un chapitre fort bien documenté. Une illustration même sommaire aurait aidé le lecteur profane à concrétiser les descriptions. Regrettons son absence. Regrettons également qu'un chapitre n'ait pas été consacré à la liturgie copte, si particulière parmi les liturgies orientales. On trouve de nombreuses fautes d'impression dans ce livre, en particulier dans les transcriptions des titres d'ouvrages arabes. Sans doute est-ce à une inadvertance technique qu'il faut attribuer l'erreur de la p. 179, localisant l'oasis du Fayoum à trente km. du Caire. Il y a en réalité 137 km. de la capitale à ce charmant endroit, par la route du désert. Mais ces quelques taches n'enlèvent rien au sérieux de l'ensemble qui rendra service.

J. S.

128

COLINON (Maurice).
Pionniers en soutane. Paris, Plon, 1960, 240 p.

Les « chemins inattendus » où s'exerce aujourd'hui le sacerdoce dans un monde « qui évolue au pas de charge » et dans les lieux où nul naguère n'eût imaginé rencontrer un prêtre : une série de reportages parus dans *Panorama chrétien* illustre, sous des titres choc, un certain nombre de situations exceptionnelles. Il eût été facile d'allonger la liste, mais l'auteur n'a voulu parler que d'hommes qu'il avait pu connaître.

E. P.

129

Communisme et missions. Rapports et compte rendu de la XXVII^e semaine de missiologie. Louvain, 1957. Louvain, Desclée de Brouwer, 1958, 192 p. (Museum Lessianum — Section missiologique — N° 36).

Mis à part les exposés plus théoriques de J. Ladrière et du P. Bigo et les rapports de conclusion, cet ouvrage réunit une série de contributions concernant les aires géographiques ou des pays d'Asie et d'Afrique, plus un curieux fragment autobiographique sur les missions sud-américaines. Nombreuses observations et efforts d'explication, avec de fortes divergences, où s'opposent notamment les vues les plus sommaires et les analyses exigeantes.

J. M.

130

Le Concile et les Conciles, contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise. Paris, Les Editions du Cerf, 1960, 348 p.

Issue du monastère de Chèvotogne dont on connaît l'activité oecuménique, cette « contribution à l'histoire conciliaire » paraît, volontairement, au moment de la préparation du concile annoncé par Jean XXIII. L'étude historique en a été confiée à des spécialistes parfois éminents, avec l'évidente intention de situer leur étude dans la perspective du développement de l'Ecclesiologie et de la collégialité dans l'Eglise chrétienne : H. Alivisatos, R. Aubert, B. Botte, P. Th. Camelot, Y. Congar, A. Dupront, G. Fransen, J. Gill, H. Marot, P. de Voogt. La qualité de l'information est généralement très satisfaisante, même si l'interprétation des faits laisse parfois sceptique. Ainsi me paraît-il naïf de nier (p. 19-20 et 48) l'importance de l'influence impériale sur les premiers conciles oecuméniques du IV^e siècle ; il eût fallu, d'autre part, bien mettre en relation l'apparition soudaine de ces conciles généraux avec le développement quantitatif du christianisme — les chrétiens sont, dans tous les milieux, de plus en plus nombreux — ; enfin, il était nécessaire de bien marquer l'évolution, au cours du IV^e siècle, de la théologie chrétienne du pouvoir impérial : l'*« instinctu divinitatis »*, de Théodose II ne peut pas se comprendre comme semblable à la notion constantinienne (arc du Forum), p. 51. Bref on regrettera que l'effort de compréhension du phénomène conciliaire à travers des structures humaines, politiques et sociales, n'ait pas été tenté pour les études relatives à l'Antiquité et au Moyen Age. A vrai dire, les quelques pages que le P. Congar consacre au thème de la Primauté des quatre premiers conciles (p. 75 à 109) rachètent cette lacune. L'A. insiste sur la valeur de cette « quaternité », symbole fréquent de l'organisation du cosmos et qu'on retrouve dans l'imagerie traditionnelle (les quatre vents ; les quatre fleuves du Paradis, le Tétramorphe,

les quatre docteurs de l'Eglise latine, etc...)). Nous atteignons ici à une structure psychologique fondamentale : « aboutir à une structure quaternaire, écrit l'A. apparaissait être une garantie d'avoir atteint ou de tenir une structure divine » (p. 105).

La longue contribution de M. A. Dupront est, sans doute, l'une des plus remarquables de cet ouvrage. A elle seule, elle justifierait une lecture attentive par les historiens et par les sociologues. En effet, l'A. analyse profondément le *phénomène* « Concile de Trente » en s'efforçant de situer les problèmes dans un enracinement temporel, social et culturel. Il montre comment sa longue durée explique le poids, particulièrement lourd, des contraintes d'ordre historique (gouvernemental, romain, etc.). Mais surtout, il pose ce concile comme l'acte redouté « mais sociologiquement le seul possible » d'une société cléricale presque exclusivement méditerranéenne (p. 204 à 212). Enfin, il souligne, avec quelle jûtesse, combien l'univers mental des Pères est différent du nôtre, et comme il s'explique par une longue tradition universitaire. De cet humanisme tridentin, A. Dupront veut retenir « un certain équilibre optimiste et le refus d'un univers de solitude où s'engageait la mystique du « Deus solus » (p. 239). Par là, le Concile atteint à des dimensions collectives et sociologiques qui paraîtront, parfois, lourdes et pesantes, dans la suite de l'histoire de l'Eglise, mais qui, sur le moment, ont sonné la victoire de Rome, dans une remarquable création unitaire.

Volontairement, le Chanoine Aubert n'a traité que du problème de l'ecclésiologie au Concile du Vatican, en des pages denses et suggestives. Il ne cache pas la difficulté, non encore résolue, de concilier la juridiction « vraiment épiscopale » du Pape sur toute l'Eglise et le fait que chaque évêque soit « *verus pastor* », mais il conclut en montrant que la conciliation entre les droits divins de l'épiscopat et les droits divins du Pape est la clé d'une théologie bien équilibrée de l'Eglise.

Au terme de ces dix études historiques, le P. Congar a tenté d'élaborer des conclusions théologiques qu'il ne nous appartient pas de discuter. On sera sensible cependant à l'effort de dialogue qu'il manifeste vis-à-vis des confessions orthodoxe et protestantes mais surtout à l'attention qu'il porte à l'histoire, au réel vécu, à l'incarnation dans une société d'hommes de cette vie conciliaire de l'Eglise. (Cf. les pages 319-323) : c'est là le vrai plan de clivage et sans doute la plus profonde difficulté qui existe entre les Catholiques romains et les Eglises protestantes, que cette union, ou confusion, entre Foi et Histoire.

Un précieux Index des noms de personne clôt cet ouvrage dont on ne peut que louer l'évident effort d'objectivité et la réelle valeur scientifique de la plupart des études.

M. M.

131

D'ANGELICA.

Au-delà du fleuve. Notes sur la vie d'un prêtre en milieu ouvrier. Paris, Ed. Fleurus, 1960, 170 p. (Adapté de l'italien par Robert Juffé).

Au-delà du fleuve, une chapelle de secours dans un quartier déshérité où un jeune prêtre détaché s'efforce de vivre et de faire vivre dans la simplicité évangélique. Le récit de ses difficultés et des incompréhensions qu'il rencontre, dans une atmosphère typiquement italienne, relève d'une fine observation : préjugés et murs d'intérêts d'un côté, la misère et ses séquelles de l'autre. Entre le christianisme établi, la religion populaire et l'influence communiste, sa marge de manœuvre est mince. « L'Eglise a, elle aussi, ses saisons. Maintenant, c'est l'hiver... ». Par cet aspect, l'ouvrage est une contribution intéressante à la psychologie du « simple prêtre » affronté à une crise religieuse dont la gravité lui apparaît plus clairement que les causes.

E. P.

132

DELCOURT (Jacques).

Famille et civilisation urbaine. Bruxelles, La Pensée catholique, 1960, 143 p. (Coll. Etudes sociales 33-34. Préface de Yves Urbain).

Cet ouvrage vise à faire prendre conscience des intérêts communs aux familles (spécialement moyennes et nombreuses), en vue de proposer des orientations pour une politique des organisations familiales.

L'analyse porte sur les aspects suivants : l'attitude des familles vis-à-vis de la fécondité, les incidences de l'industrialisation et de l'urbanisation sur les foyers, les problèmes liés au « cycle familial », l'évolution des fonctions de la famille, les responsabilités de celle-ci à l'égard des plans d'aménagement, la famille en tant qu'unité de consommation, la recherche d'une politique en faveur des consommateurs. Etant donné le but de l'auteur, tous ces problèmes ne sont que rapidement esquissés.

Les transformations accélérées depuis la guerre, éclatement de la famille, facilités de mobilité sociale, rôle professionnel de la femme, évolution des besoins, etc., seraient de

nature à fournir au sociologue de la religion des points de départ qui permettraient de mieux situer et comprendre les changements religieux intervenus.

M. V.

133

DENNISTON (Robin), éd.

Part-time Priests ? A Discussion. (Des prêtres à mi-temps ? Un débat). Londres, Skeffington, 1960, 150 p.

Les problèmes soulevés par l'expérience des prêtres-ouvriers ne sont pas propres à la France et au catholicisme. Les deux Allemagnes ont chacune leurs pasteurs-ouvriers, tandis que le catholicisme allemand s'interroge sur la reviviscence du diaconat (*Arch.*, 6, n° 168 et 9, n° 110). En Grande-Bretagne, une dizaine de « missions industrielles » se sont fondées à la suite de celle de Sheffield (voir *Arch.*, 6, n° 167), tandis que plusieurs clergymen, indépendamment de celles-ci, reprenaient à leur compte l'expérience des prêtres-ouvriers français. A Hong-Kong, le droit canonique de l'Eglise chinoise (de la communion anglicane) règle l'ordination au diaconat et au sacerdoce de laïcs qui n'ont pas suivi le cours normal de la formation ecclésiastique et qui trouvent leur subsistance dans l'exercice de leur métier antérieur. De son côté, la Conférence épiscopale de Lambeth, en 1958, a précisé que « si le sacerdoce à plein temps était essentiel pour entretenir la vie de l'Eglise, aucun principe théologique n'interdisait l'ordination d'un laïc continuant ses occupations laïques ». La question des nouvelles conditions du ministère est ainsi passée à l'ordre du jour : par voie de développement empirique ou en application de décisions officielles, des transformations sont à envisager dans un avenir rapproché.

Pour les préparer, dix-huit personnalités anglicanes (un archevêque, quatre évêques, six clergymen, sept laïcs) et un écrivain catholique ont exprimé ici leur opinion et se sont efforcés de faire le point. Prêtres à mi-temps ? L'expression n'est pas toujours jugée heureuse : pourquoi pas chrétiens à mi-temps ? Mais la réalité qu'elle suggère s'impose : il faut aujourd'hui résoudre la crise des vocations, retrouver le contact avec les masses, affronter le processus de sécularisation, satisfaire les besoins sacramentels de populations dispersées. L'activité de laïcs, « chrétiens à plein temps », est-il noté, est une solution nécessaire mais non suffisante. Dès lors deux attitudes extrêmes sont concevables : la constitution d'un clergé auxiliaire (non secondaire) qui ne consacrerait au ministère qu'une partie de son temps ; ou d'un clergé missionnaire, séculier au sens le plus fort du terme, qui consacrerait toute sa vie au monde non-ecclésiastifié

auquel il se serait donné. Ce qui est sûr, observe l'éditeur du volume, c'est qu'aucune de ces deux catégories ne serait conforme au modèle traditionnel présenté par le clergé paroissial. L'ouvrage est cependant trop bref pour traiter avec la rigueur voulue les nombreuses questions qu'il rencontre, mais il est représentatif d'un mouvement d'opinion dont il était jusqu'ici difficile de se faire une juste idée.

E. P.

134

DESGRANGES (Abbé Jean).

Carnets intimes. Paris, La Palatine, 1960, 445 p., plus Index non paginé de 6 pages. (Avant-propos de Denise Aimé-Azam).

Démocrate chrétien, journaliste, conférencier populaire, député, l'abbé Desgranges (1874-1958) a tenu au jour le jour un carnet personnel dont sont publiées ici les années 1908-1914, de sa rupture avec le Sillon à la déclaration de guerre. Il voyage sans cesse, voit beaucoup de monde, fréquente les milieux romains, et inlassablement note ses impressions, consigne les propos de ses interlocuteurs. Son point de vue est celui d'un prêtre profondément attaché aux doctrines traditionnelles et en même temps dévoué à la politique du Ralliement, dévoué au siège romain alors même que le bouleverse l'application des nouvelles directives pontificales de Pie X : non pas un homme du tiers parti, mais tout de même un homme pris entre les intransigeants et l'aile effervescente du catholicisme français. On regrettera, dans le livre, tant de graphies incorrectes, qui défigurent les noms propres au point qu'on hésite parfois sur la restitution qui s'impose, ou, à l'inverse, tant de noms réduits par discrétion à leur initiale mais que tout lecteur un peu averti rétablit sans peine ; de même un Index des noms sommaire et approximatif.

E. P.

135

DESSARE (Eve).

L'Afrique noire chrétienne. Paris, Spes, 1960, 191 p. (Coll. Christianisme contemporain).

Journaliste, l'auteur plaide avec passion pour les droits moraux des autochtones et juge sévèrement la complaisance envers le « colonialisme ». L'impérialisme européen et les régimes de type fasciste sont accusés d'avoir défiguré le christianisme aux yeux des noirs.

J. M.

Lollards and Protestants in the Diocese of York (1509-1558). (Lollards et Protestants dans le Diocèse d'York, de 1508 à 1558). Oxford, Oxford University Press (University of Hull Publications), 1959, VIII-272 p.

Le Professeur Dickens s'élève contre les images d'Épinal de la Réforme anglaise. On a souvent considéré le Nord de l'Angleterre comme retardataire dans les domaines religieux et social. Le souvenir du Pèlerinage de Grâce a mené de nombreux historiens à affirmer que les conduites effervescentes et novatrices étaient restreintes aux pays situés au Sud de la Trent. L'ouvrage ici recensé s'efforce de voir clair dans cette question en recourant aux documents d'archives dont bien peu ont été jusqu'à présent méthodiquement exploités. Il s'en tient au diocèse d'York entre l'accession d'Henri VIII et le début du règne d'Élisabeth. « Durant les trois règnes précédant l'accession d'Élisabeth — dit l'auteur en conclusion —, les caractéristiques religieuses de la société du diocèse d'York présentent des traits d'une grande complexité » (p. 236). Ce n'est pas le moindre mérite du Pr. Dickens que de nous faire sentir à tous les stades de sa recherche les infinies nuances d'une situation apparemment simple, mais profondément complexe et fuyante dans la réalité. D'une part on voit la Réforme henricienne acceptée sans protestation notable, mis à part l'épisode du Pèlerinage de Grâce. Encore peut-on se poser bien des questions sur cette explosion réactionnaire. Ne voit-on pas un Francis Bigod, théoricien enthousiaste de la suprématie royale et d'une religion évangélique, tourner casaque et, sans devenir le moins du monde catholique, jouer un rôle important dans la révolte ? La *gentry*, dont ce personnage fait partie, semble assez perméable aux idées protestantes et les propage dans une certaine mesure après les avoir rencontrées dans les Universités et à Londres. Il s'agit en l'occurrence des idées du Protestantisme continental et non de la Réforme henricienne. En même temps, les libellés des testaments de la *gentry* et des classes moyennes attestent un déclin dans la croyance au Purgatoire, aux messes pour les morts, au culte des saints, etc... Mais cela ne constitue pas nécessairement les testateurs « protestants ». Le clergé, dans son ensemble, se montre d'un conformisme total à l'égard de la politique ecclésiastique du roi. La Convocation d'York s'en est tenue, d'après notre auteur, à la même ligne de conduite servile que celle de Cantorbéry. Certains membres du clergé paroissial, il est intéressant de le noter, suivent le mouvement la mort dans

l'âme, mais se montrent peu affectés par la disparition de la juridiction papale. Un dixième d'entre eux environ se marieront, mais un petit nombre seulement de ces derniers peut passer pour protestant au sens continental du terme. Les meilleurs parmi ces séculiers manquent, comme tous leurs confrères, de formation théologique et leur vie spirituelle s'alimente à des sources piétistes dans la tradition de Richard Rolle, ermite anglais du XIV^e siècle. En gros, les « protestants » parmi ces clercs des paroisses semblent appartenir au petit nombre des anciens moines ou des anciens étudiants d'Oxford ou de Cambridge. Quant à l'institution monastique, pas plus que dans le Sud, ses membres ne se montrent attachés à l'ancien ordre des choses. Les conclusions du Pr. Dickens rejoignent ici celles de Dom David Knowles dans le 3^e volume de *The Religious Order in England*. (Cf. *Arch.*, 9, n° 119).

Notre auteur a très sérieusement et heureusement étudié l'hérésie populaire. En dépit de l'état fragmentaire des sources judiciaires, on peut s'en faire une idée. Sans la chiffrer donc avec précision, A. G. Dickens affirme : autour des années 1530 à 1560, « les idées du Lollardisme et du Protestantisme continental ont été plus largement répandues dans le diocèse d'York qu'on n'avait coutume ou qu'on ne pouvait, en vérité, le supposer » (p. 242). Et l'on retiendra cette remarque basée sur l'étude de documents : l'hérésie « était souvent fragmentaire, flottante et fluide : il s'agissait d'un climat d'opinion plutôt que d'un nombre d'hérétiques spécifiques possédant chacun sa théologie bien assimilée et suivant les ordres de chefs instruits ». Dans l'ensemble, on trouve peu de Protestantisme au sens continental. On remarque plutôt « un Lollardisme diffus mais invétéré, revivifié au contact du Protestantisme continental » (p. 243). Les cas d'infiltration protestante, au niveau populaire, paraissent extrêmement rares sous le règne d'Henri VIII. Par la suite, les hérétiques protestants jugés par les cours ecclésiastiques paraissent toujours, à cet étage, plus Lollards que véritablement « réformés ».

La dissémination de cette hérésie populaire anglaise se fait par les éléments mobiles des couches inférieures et moyennes de la société. Dans beaucoup de cas, des marchands ou apparentés ont appris l'hérésie à Londres. Les allées et venues du petit peuple du Yorkshire apparaissent beaucoup plus nombreuses qu'on ne l'aurait pensé. Ici, comme dans d'autres cas, tisserands, tailleurs, marchands et marins jouent un rôle important. Dans l'ensemble, « les communautés qui firent

preuve des tendances lollardes-protestantes les plus marquées avant 1558, finirent, dans chaque cas, par démontrer des tendances puritaines à l'époque d'Elisabeth et du premier Jacques... Il pourrait être imprudent d'appeler l'aile lollarde du mouvement (hérétique) l'ancêtre du mouvement des Indépendants, pourtant les deux attirèrent les mêmes catégories de gens, pour des raisons similaires » (p. 247).

On le voit, le travail du Pr. Dickens s'efforce de faire sentir l'atmosphère de l'époque dans ce qu'elle a de plus vivant et donc de plus fluide. L'attention portée aux réalités sociales fait de cet ouvrage une source capitale pour l'étude sociologique de la Réforme anglaise. Comme dans les travaux récents de Dom Knowles sur les monastères et du Professeur Yule, de Melbourne, sur les Indépendants (cf. *Arch.*, 8, n° 143), il appert ici que la réalité, au fur et à mesure qu'on la serre de plus près grâce à une étude poussée des documents et à une dialectique exigeante, refuse de se laisser réduire à toute dogmatique dualiste. Enfin, l'ouvrage du Pr. Dickens nous apporte une justification aux études dites régionales : elles éclairent autant, et parfois plus que les autres, à condition de poser des problèmes d'envergure et d'user d'une méthode digne de ce nom. Félicitons l'auteur sans réserve de nous avoir fourni une lecture aussi stimulante. Espérons également qu'une équipe de chercheurs nous donnent maintenant des études similaires sur les autres grandes régions ecclésiastiques de l'Angleterre du XVI^e siècle.

J. S.

137

FAUPIN (Jacques).

La Mission de France. Histoire et institution. Paris-Tournai, Casterman, 1960, 235 p.

La Mission de France nous intéresse à divers titres : institution née d'un effort d'adaptation à des faits que la sociologie a beaucoup contribué à éclaircir, elle constitue également un phénomène très révélateur de la dynamique ecclésiale en France. Canoniste, l'auteur analyse en détail, documents à l'appui, les états successifs — et plus longuement la situation actuelle — de la Mission dans son statut juridique et son organisation. Caractérisée par le fait qu'elle n'a pas d'autre objectif que « l'évangélisation des masses détachées de l'Eglise », cette institution est nouvelle surtout parce qu'elle constitue l'organisme missionnaire d'un épiscopat, le corps épiscopal catholique comme groupe. Pour la sociologie du catholicisme, elle est à la fois une application (partiellement), une expérience et un objet

d'étude, d'autant plus que les membres et les dirigeants de la Mission accordent une grande attention à la recherche dans notre domaine.

J. M.

138

FAUREAU (R.)
et GOUTAGNY (A.).

Communautés naturelles et évangélisation. Paris, Ed. Ouvrières, 1960, 126 p.

Le siècle dernier a précipité dans un style de vie collective le monde du travail et une grande partie de la société, en même temps que le catholicisme prêchait une religion individualiste « à des gens que la vie entassait pêle-mêle ». D'où la nécessité d'inventorier dans le cas présent, les « communautés ouvrières » en leur diversité sociologique (spontanées, structurées, spécialisées), afin d'accueillir les *groupes* et de rejoindre les *ensembles*. Un questionnaire en quatre points termine l'ouvrage.

E. P.

139

FEDOTOV (George P.).

The Russian Religious Mind. Kievan Christianity : the 10th to the 13th Centuries. (Le Sentiment Religieux en Russie ; la Chrétienté Kiévaine, du X^e au XIII^e siècle). New York, Harper et Bros, 1960, XVI-431 p.

L'éditeur Harper nous fournit ici une édition brochée et à bon marché d'un ouvrage paru en 1946, aux Presses de l'Université Harvard. L'auteur, George Fedotov, a fait un travail remarquable de plusieurs points de vue. Son œuvre est très fouillée, très précise, pleine d'analyses de textes et de discussions sur les sources ou la valeur des témoignages, et fait preuve, en même temps, d'une ouverture d'esprit et d'un souci des significations et des idées générales fort rares. F. nous dit qu'il tente pour les trois premiers siècles de la Russie chrétienne ce que l'Abbé Bremond fit en France pour le XVII^e siècle. Et c'est bien cela, en effet, mais — peut-on le dire sans manquer de respect au grand Académicien —, en mieux encore. L'auteur de ce travail russe apparaît très conscient de la problématique sociologique et de l'apport dont elle peut enrichir les études du « sentiment religieux ». Ainsi Fedotov nous renseigne-t-il sur les différences éthiques — monastique et laïque —, et sur les nuances d'accent qui caractérisent les divers niveaux au sein d'un même type. Sa tentative pour différencier la religion vécue chez les laïcs, suivant leur position sociale, semble particulièrement digne d'intérêt. On sent, chez notre

auteur, à la fois un parti pris de se montrer exhaustif et sympathique à son sujet dans toutes ses manifestations, ce qui réussit à rendre lisible et même attirante cette recherche probe et ardue dans une matière peu travaillée et mal connue chez nous.

Pour Fedotov, trois éléments se trouvent en présence dans ces trois siècles d'or de la Chrétienté russe : le paganisme qui se survit et informe encore les consciences, le Christianisme, enfin l'apport culturel byzantin et bulgare par le canal duquel le Christianisme pénètre en Russie. Ces trois éléments sont dûment analysés et leur influence évaluée, dans le cadre de la synthèse originale vécue qu'en firent les chrétiens russes. L'originalité du monachisme russe par rapport à ses modèles divers (grec et syrien) est très clairement mise en relief. De même Fedotov insiste avec bonheur sur l'osmose entre la spiritualité monastique et la vie laïque que produit l'institution, si particulière à cette époque, du « Père Spirituel », notion que l'Occident ne connaîtra pas vraiment avant S. Ignace de Loyola et la transformation de la vie religieuse au XVI^e siècle. La contribution peut-être la plus originale de la Russie kiévaine à la spiritualité chrétienne paraît être sa conception des rois-martyrs par esprit de non-résistance. Fedotov la relie heureusement aux formes du monachisme kénotique. On serait tenté d'y voir une forme eschatologique du Christianisme russe. Les Kiévains ont conscience — et l'auteur le souligne avec vigueur d'être, dans le monde connu d'alors, les ouvriers de la onzième heure. La conduite de ces princes martyrs ne révélerait-elle pas quelque chose d'une conscience de l'imminence de la fin des temps ?

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage ici recensé laisse l'impression d'une richesse immense, à peine soupçonnée en Occident, et donne la certitude que ce travail servira les spécialistes comme les simples curieux et leur apportera de nombreuses leçons de méthode et de largeur de vue.

J. S.

140

FELLERMEIER (Jakob).

Compendio de sociologia catolica. (Manuel de sociologie catholique). Barcelone, Herder, 1960, 287 p.

Le titre de l'ouvrage — traduit de l'allemand — doit s'entendre au sens ancien, purement théorique, d'une conception catholique de la société : sociologie générale, autour de l'idée de communauté ; sociologie spéciale (l'ordre juridique, l'Etat, la famille, l'éco-

nomie) ; l'ordre social (propriété, juste salaire co-gestion).

E. P.

141

FICHTER (H.).

Sociologie. Paris, Ed. Universitaires, 1960, 400 p.

Il s'agit d'une introduction conceptuelle à la sociologie générale que l'auteur a conçu volontairement sur un mode simple et scolaire. Le texte américain a en outre été adapté par G. Hoyois (p. 11), dans la même perspective ; l'adaptation a malheureusement éliminé les bibliographies annoncées dans l'avant-propos (p. 8). Il en résulte un schématisme abstrait qui fait gagner une certaine clarté formelle, mais perdre un peu le sens des genèses et des cohérences. On ne perd pas de vue cependant que la classe de sociologie pour laquelle ce manuel est rédigé, veut être avant tout une classe de grammaire et de vocabulaire.

Naturellement l'entreprise était ardue de vouloir formuler des concepts communs à toutes les branches de la sociologie, au moment où celles-ci se différencient de plus en plus et fuient, chacune, vers leur propre empirisme. J.H. Fichter, on le sait, est lui-même un des pionniers de la sociographie pastorale aux États-Unis. Pourtant, ici, la sociologie religieuse, comme toute autre branche, tient peu de place spécifique. On remarque même une certaine tension entre les déclarations qui la concernent. Ainsi p. 333 : « Ces groupes religieux exercent le moins de contrôle sur leurs membres. Ces groupes sont en général noués de façon plus lâche que les autres... On n'y voit ni le besoin ni souvent la possibilité de contraindre à une conformité rigide... ». Déclaration qui contraste avec celle des pp. 342-343 : « Quand il s'agit d'une norme à laquelle la société attache une grande importance, le non-conformisme est regardé comme mettant en péril la société elle-même et celle-ci le traite en ennemi public... », déclaration commentée par l'exemple du paroissien d'un village de forte tradition chrétienne, en butte au contrôle religieux de la famille, du voisinage, de l'Eglise, de l'opinion, voire de la société civile, agissant en tant qu'instruments du groupe religieux... Il est vrai que ce dernier développement relève d'un commentaire ajouté par G. Hoyois « en empruntant les sujets de préférence à la vie sociale de l'Europe occidentale » (p. 11). La tâche était difficile en effet, et, comme le remarque J.H. Fichter lui-même, « le sociologue lui-même pénétré des valeurs de la société longtemps avant de pratiquer la science, n'est pas aussi impartial qu'il le voudrait » (p. 21). Pourtant son

intention manifeste un beau radicalisme : « En elle-même la science sociale ne peut être ni démocratique ni totalitaire, elle ne peut être ni chrétienne, ni mahométane » (p. 20). L'ouvrage a largement de quoi valider cette intention de transcender ces particularités épistémologiques, culturelles ou éthiques, pour circonscrire les concepts de base d'une sociologie valable pour chacune de ces particularités.

H. D.

142 FROTHINGHAM (Octavius Brooks).

Transcendentalism in New England. A History. (Histoire du Transcendentalisme en Nouvelle Angleterre). New York, Harper et Bros, Harper Torchbook Series, 1959, XXIII-386 p.

Il s'agit d'une réédition, dans une collection bon marché d'un ouvrage publié pour la première fois en 1876 et depuis longtemps épuisé. Son auteur avait lui-même adhéré au Transcendentalisme qu'il avait abandonné au moment où il écrit et dont il avait connu tous les grands coryphées. Par endroits, l'ouvrage sent un peu le panégyrique. Mais il faut louer les six chapitres qui disent les débuts européens de ce mouvement de pensée auquel l'Unitarisme américain doit tant. Or il ne faut pas oublier que les grandes luttes sociales du XIX^e siècle américain, notamment celle pour l'abolition de l'esclavage, furent initialement le fait de sociétés de pensée apparentées au Transcendentalisme ou qui en reçurent l'influence, beaucoup plus que des Eglises ou des sectes traditionnelles. Dans l'histoire de la pensée religieuse américaine, l'influence de ce groupe qui produisit Thoreau et Emerson est trop souvent passée sous silence ou peu s'en faut. La réédition du vieux mais précieux ouvrage de Frothingham contribuera, on l'espère, à redonner sa juste place au mouvement transcendentaliste. Un auteur américain récent, Marty, vient justement de noter que l'influence directe ou indirecte de la pensée transcendentaliste a été capitale dans la formation de la religion américaine actuelle.

J. S.

143 FRYE (R.N.), éd.

Islam and the West. (L'Islam et l'Ouest). La Haye, Mouton et Co, 1957, 215 p.

Ce volume contient le texte de onze conférences prononcées à l'Université de Harvard, en juillet 1955. Le but de ce colloque était de déceler les signes d'une éventuelle renaissance islamique, ses possibilités, ses conditions. Géographiquement, les auteurs ont volontaire-

ment — mais assez arbitrairement — limité leurs études à trois pays estimés les plus représentatifs : l'Égypte (sa position fondamentale dans le monde arabe étant incontestable), le Pakistan (exemple actuel d'émergence d'une nation qui proclame sa volonté de tirer ses principes fondamentaux de l'Islam), la Turquie (théâtre d'une laïcisation qui n'a pu réduire l'Islam au simple rang d'une religion intimiste) et, plus accessoirement, l'Iran, dont le chi'isme demeure hétérogène à l'orthodoxie musulmane. Limitation volontaire, justifiée en partie, mais qui ne saurait faire oublier que Pakistan, Turquie et Iran sont des cas limites, et que toute la partie arabe (sauf l'Égypte) du monde musulman, ainsi que l'Indonésie et la Malaisie, sont absentes...

Cette limitation, d'ailleurs, a eu une influence méthodologique moindre que celle que l'on pouvait craindre : car les études publiées dans ce livre montrent que le problème d'une renaissance islamique — religieuse — est conditionnée par quelques facteurs extrarégionaux : l'influence occidentale, son machinisme et ses méthodes intellectuelles ; la capacité d'assouplissement des structures mentales, dont dépend l'assimilation de l'apport occidental, comme le retour à l'Islam ; enfin le nationalisme, susceptible de multiples variations : le panarabisme est remplacé par un panislamisme militant ; le nationalisme étroit, des « patries », est combattu par le vieil appel de l'unité islamique, de la *Umma*...

Une grande partie du volume est consacrée à la Turquie, car le laïcisme kémaliste permet d'examiner, plus que le réformisme égyptien d'un Abdouh ou iranien d'un Gamal al-Afghani, les indices d'une renaissance islamique.

Le livre n'échappe cependant pas à un certain disparate, qui tient à la matière même : en pratique, on s'aperçoit que le problème envisagé se pose différemment en chaque pays : ce qui fait regretter l'absence, déjà signalée, d'une notable partie du monde musulman. Mais une autre cause de disparate résulte, formellement, de l'inégale valeur des études réunies. Trois d'entre elles doivent être particulièrement signalées (même si l'on n'adhère pas à toutes leurs conclusions) : celles de von Grunebaum (« Problems of Muslim Nationalism »), de Rustow (« Politics and Islam in Turkey, 1920-1955 »), de Cragg (« The Modernist Movement in Egypt »).

J.-P. C.

144 GARCIA-PELAYO (Manuel).
El reino de Dios, arquetipo político. (Le royaume de Dieu, un archétype politique).

Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1959, 226 p.

Sans méconnaître l'influence d'autres facteurs d'ordre économique, démographique, migratoire, l'auteur étudie dans cet essai l'influence de la pensée religieuse sur la structure politique du haut Moyen Age. Il n'a pas choisi de nous donner une description de toutes les formes qu'ont prises les institutions politiques dans la pensée médiévale : il a voulu nous en donner un type idéal dans le sens de Max Weber.

La structure politique médiévale serait toute modelée par une théologie de l'Histoire, l'*augustinisme politique*, défini par Arquillière comme la propension « à absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel ». Le royaume de Dieu qui existait aux origines et qui a été interrompu par le péché, c'était l'archétype de l'ordo politique. De cet archétype il existait une représentation religieuse, le Paradis, et des ébauches historiques comme le royaume d'Israël, l'empire romain chrétien de Constantin et l'empire de Charlemagne. Mais cette dualité modèle-réalité s'estompait finalement du fait d'une présence ontologique du modèle dans sa réalisation historique. Cette présence se manifestait principalement dans le rite de consécration des rois qui jusqu'à la fin du XII^e siècle faisait partie de la série des sacrements.

L'ordre politique médiéval était par rapport au Royaume des origines une *renovatio* (l'idée de révolution n'a été trouvée que vers la fin du XVII^e siècle) et par rapport au Royaume futur une *inchoatio*. Voilà les horizons de la vision de l'histoire de l'homme médiéval. La fonction de l'histoire était de réaliser le modèle de la *Civitas Immortalis* et en le réalisant de transcender la pure historicité pour devenir éternité.

A. M. Q.

GOLDSCHMIDT (Dietrich),
GREINER (Franz)
145 et SCHELSKY (Helmuth), éd.
Soziologie der Kirchengemeinde. (Sociologie de la communauté ecclésiale). Stuttgart Ferdinand Enke, 1960, VIII-256 p. (Soziologische Gegenwarts-Fragen, nouvelle série).

Cet ouvrage collectif dû à 17 auteurs (7 Allemands, 3 Américains, 2 Britanniques, 2 Néerlandais, 2 Autrichiens et 1 Suisse) traite des paroisses catholiques, des Eglises locales protestantes, des communautés juives et des dénominations mineures, selon des aires géographiques correspondant à peu près aux nationalités des auteurs. Plus de la moitié des textes sont consacrés à l'Allemagne.

La première partie : « Situation internationale de la sociologie de la communauté ecclésiale » aborde les questions méthodologiques et la conjoncture de la recherche en divers pays (France, Belgique, Pays-Bas, Grande-Bretagne, Etats-Unis). La seconde partie est consacrée à des « Recherches sociologiques sur des communautés ecclésiales allemandes ». La troisième fournit des données statistiques pour l'Allemagne et une bibliographie d'articles et ouvrages (plus de 350 titres, dont une centaine pour les Etats-Unis et plus de 50 respectivement pour l'Allemagne, la France et les Pays-Bas). Les notes réparties dans l'ensemble du volume donnent également un grand nombre de références.

Nous avons là une importante contribution, sur une base concrète et dans la dynamique effective de la recherche, au comparatisme et à la coopération entre spécialistes de diverses religions dans un domaine qui a précisément connu un grand développement en sociologie moderne des confessions judéo-chrétiennes. Même les dénominations mineures font l'objet d'une contribution particulière.

Cet ouvrage est particulièrement utile pour faire profiter chaque orientation de l'apport des autres. Ainsi, l'article général (dû à Justus Freytag) qui ouvre la série réunit les points de vue européens et américains, hollandais et français, etc., de sorte que, par exemple, la considération des rôles sociaux intervient dans l'analyse du dimorphisme sexuel et des pyramides d'âge, à côté des données socio-professionnelles ou écologiques. Les autres contributions se complètent d'une façon analogue.

Les noms des auteurs — pour la plupart bien connus de nos lecteurs — situerons, mieux qu'un commentaire, l'intérêt de l'ouvrage : Paul R. Abrecht (U.S.A.), Norman Birnbaum (Grande-Bretagne), Erich Bodzenta (Autriche), Peter Dienel (Allemagne), Maurice Freedman (Grande-Bretagne), Justus Freytag (Allemagne), Walter Goddijn (Pays-Bas), Dietrich Goldschmidt (Allemagne), Franz Greiner (Allemagne), Linus Grond (Suisse), Franz Groner (Allemagne), Reinhard Köster (Allemagne), Jacob Kruijt (Pays-Bas), Thomas Luckmann (U.S.A.), Walter Menges (Allemagne), Trutz Rendtorff (Allemagne), Helmuth Schelsky (Allemagne), Walter Suk (Autriche), Friedrich H. Tenbruck (U.S.A.) et Paul Zieger (Allemagne).

J. M.

146 GRAHIT (Rodriguez).
Etudes sur Saint Ignace de Loyola. Paris, Cahiers du Cercle Ernest Renan, n° 20, quatrième trimestre 1958, 15 p.

« Les *Exercices Spirituels* ne sont pas d'Ignace de Loyola. Les deux méditations du *Roi Temporel* et des *Deux Etendards*, peut-être écrites par lui, dans l'entourage savant de la Sorbonne, n'ont rien d'original ». Ainsi conclut notre auteur. En vérité, son argumentation démontre seulement que Saint Ignace a eu des sources littéraires, orales et sociales. Cela n'étonnera personne. On s'étonnera, par contre, de ne trouver mention dans la bibliographie de cet opuscule d'aucun des travaux de chercheurs récents comme les PP. Pinard de la Boullaye, Leturia, Iparraguirre, Hugo Rahner, etc... Dommage, car l'idée d'une source messianique des grandes méditations ignaciennes ne manque pas d'intérêt.

J. S.

GRUPE LYONNAIS D'ÉTUDES
MÉDICALES, PHILOSOPHIQUES ET
BIOLOGIQUES.

147

L'Homme et les Groupes Sociaux. Paris, Spes, 1960, 239 p. (Convergences).

Dans ce symposium, deux contributions sont consacrées à la religion. Sur le thème « Mouvements religieux et pathologie sociale » (pp. 199-210), Jean Labbens ébauche une interprétation de certaines effervescences minoritaires (sectes) en attirant l'attention sur les facteurs internes liés à des aspects structurels, mis en lumière notamment par M. I. Pereira y Queiroz dans les *Archives*.

Le R. P. Martelet y traite des rapports entre « Collectivités idéales et corps mystique » (pp. 211-230). Tirant de l'œuvre du P. Fessard — qui fait l'objet de discussions vigoureuses dans certains milieux catholiques actuellement — le schéma d'une « dialectique du païen et du juif », l'auteur cherche une issue théologico-philosophique à la situation caractérisée par un fait moderne : « C'est la naissance industrielle de l'économie plus encore que l'avènement politique de la démocratie qui semble confirmer aux yeux des prophètes des collectivités idéales, le caractère périmé de l'Eglise dans la genèse sociale de l'homme » (pp. 220-221). Mais « pour pouvoir réussir sans Dieu et sans Christ son intégration sociale dans le monde, il faudrait que l'homme domine historiquement la nature dans la mort. C'est précisément ce qui lui est refusé. Faute de s'avouer cet échec, l'homme doit, soit absolutiser la mort en réinstallant sur lui le règne païen de la nature, soit prétendre la dépasser en se livrant en juif aux virtualités mythiques de sa propre histoire » (pp. 226-27).

J. M.

148

GUARIGLIA (Guglielmo).

Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkercundliches und religionsgeschichtliches Problem. (Prophétisme et mouvements sauveurs comme problème d'ethnologie et d'histoire des religions). Vienne, Verlag P. Berger, 1959, 322 p.

L'ouvrage peut être considéré comme une nouvelle et importante réponse à notre « questionnaire sur les Messianismes et Millénarismes » (cf. *Arch.*, 5, p. 88-90). L'auteur qui connaît bien ce questionnaire (Préface, p. XV), ainsi que toutes les autres contributions publiées déjà par nous sur ce sujet, signale comme « eine erfreuliche Antwort » à notre curiosité, l'intérêt de l'ouvrage de P. Worsley (*The Trumpet shall sound*, 1957) (cf. *Arch.*, 5, 1958, n° 173). Nous avons également souligné dans le même sens l'ouvrage de Hobsbawm, *Primitive Rebels*, 1959 (*Arch.*, 9, n° 109) ainsi que les deux études de Lanternari (*ibid.*, n°s 123 et 124) aujourd'hui reprises en un volume.

G. G. a été particulièrement intéressé par nos questions de typologie et les difficultés qu'elles soulèvent (pp. 56-57). J. Guiart rapportait récemment comment ces difficultés et en particulier celle d'un « outillage conceptuel commun » (G. G., p. 51) avaient pu paraître insurmontables au récent colloque de Chicago (*Arch.*, 9, p. 105-107). G. G. est plus optimiste : « personnellement je crois... qu'à la lumière de la recherche actuelle une caractérisation homogène (« eine einheitliche Kennzeichnung ») est désormais possible ».

Pour parvenir à ce résultat, il propose un ensemble de critères dont l'entrecroisement fournirait la fiche analytique des « Mouvements sauveurs ». Ces critères sont : A) la nature (revivalisme, nativisme, syncrétisme, vitalisme, cargo-cult, chiliasme, eschatologisme, tendance messianique...); B) la forme (plus ou moins organisée et intégrée); C) la typologie des personnages prophétiques (annonciateur, leader, figure idéalisée); D) le domaine (géographique, historique, culturel); E) les facteurs (antécédents ou conséquents culturels, religieux, politiques, psychologiques...). Naturellement cette grille repose sur un lexique préalable, à propos duquel la première partie (p. 10-59) entend prendre position.

Pratiquement c'est le critère D. 1 (domaines géographiques) qui préside à la deuxième partie, la plus importante de l'ouvrage : messianismes océaniques (pp. 63-172); américains du Nord et du Sud (pp. 173-196); africains (pp. 197-239), et en appendice quelques cas de messianismes asiatiques (pp. 239-253). La rétrospective

historique a été confinée à quelques pages de la première partie : sont donc exclus par exemple les millénarismes médiévaux étudiés par N. Cohn ou le messianisme pré-socialiste. On n'opère pas pour autant sur des messianismes proprement contemporains (le prophétisme africain est fiché depuis le XVI^e siècle, l'américain depuis le XVII^e et l'océanien depuis le XVIII^e)... Les groupements correspondent aussi, il faut bien le reconnaître, moins à l'état et à l'importance des phénomènes, qu'à l'état et à l'importance des études les portant à notre connaissance.

Telle quelle, la tâche était immense et il a fallu certainement à l'auteur courage et obstination pour conduire sa compilation au niveau d'élégance et d'érudition auquel finalement elle aboutit. Sans doute on peut déplorer quelques vides difficilement explicables (ainsi l'absence de fiches sur les millénarismes chinois, ou le traitement elliptique des messianismes juifs post-chrétiens et pré-sionistes...); mais la moisson est dans l'ensemble assez copieuse pour les faire oublier. Signalons en particulier les chapitres sur l'Amérique du Nord (indienne) et même sur l'Afrique (particulièrement musulmane) : des faits s'y trouvent réunis, qui, jusque là, dans notre enquête et notre publication, avaient été réduits à une portion par trop congrue.

Le principal mérite du livre est sa clarté. Pour chaque aire géographique un tableau succinct retrace les péripéties de la recherche, en fournissant dates, auteurs, ouvrages, qui en constituent les principaux jalons. Chaque mouvement est ensuite fiché dans l'ordre historique, fiche récapitulée en notations signalétiques se référant aux critères adoptés et au lexique qui préside à leur adoption. Ces notations signalétiques sont enfin reportées, pour l'ensemble de l'aire, sur une carte géographique dont la construction emprunte largement aux cartes publiées ici par Jean Guiart (*Arch.*, 5, pp. 39-42). Carte de l'Océanie (126-127); de l'Amérique (190-191); de l'Afrique (234); de l'Asie (252). Un tableau chronologique complète la carte.

Enfin une très importante bibliographie (pp. 278-305) et un index alphabétique (306-312) achèvent de faire de l'ouvrage un instrument de travail dont on ne saurait désormais se passer.

H. D.

149

GÉRIN (Paul).

Catholiques liégeois et question sociale (1833-1914). Bruxelles, Cahiers des « Etudes sociales », 1959, 582 p.

Un assez bon répertoire des hommes, des œuvres, des positions socio-politiques. Le cadre, géographiquement étroit conduisait l'auteur davantage vers un inventaire que vers la position de problèmes se situant au plan national ou même au-delà. On est frappé, en effet, de retrouver des organisations s'étendant de part et d'autre de la frontière française : Conférences de S. Vincent de Paul, de S. François-Xavier, Œuvre de S. François Régis, et qui sont envisagées ici sous un angle strictement liégeois. L'auteur montre assez bien néanmoins les lignes de force parfois divergentes : « catholicisme social » d'une part, « démocratie chrétienne » de l'autre.

F. A. I.

150

GUILLAUME (Abbé Paul).

Essai sur la vie religieuse dans l'Orléanais de 1801 à 1878 et Documents. Orléans, chez l'auteur, 20, rue Padureau, 1959, 250 et 208 p. (polytypé).

Cette troisième livraison, mise en circulation sous la même forme que les deux précédentes (*Arch.*, VI, n° 120), conduit jusqu'à l'aube du XX^e siècle le travail que s'était proposé M. l'Abbé Guillaume puisque, débordant un peu le cadre annoncé, il aborde en épilogue, les luttes de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat. L'Essai couvre donc trois siècles de la vie religieuse dans l'Orléanais : les XVII^e et XVIII^e (Première partie), la Révolution (Deuxième partie) et le XIX^e siècle (Troisième partie). C'est dans une intention bien délibérée que l'auteur a modestement intitulé *Essai* son important ouvrage. Il ne prétend pas épuiser le sujet de l'histoire religieuse du diocèse d'Orléans, ni même offrir au public un travail construit sur une trame continue. Son œuvre se présente plutôt sous la forme d'un carnet de croquis : il a retenu certains personnages saillants, les évêques d'Orléans certes, mais aussi quelques ecclésiastiques qui jouèrent un rôle important (Mérault de Bigy, Victor Pelletier), relate quelques épisodes retentissants des polémiques soutenues par les évêques sur lesquels se concentre l'éclairage : Mgr de Beauregard et Mgr Dupanloup, le premier, héraut de la réaction, le second du libéralisme, dont l'autoritarisme fut cependant le dénominateur commun. Celui-là eut maille à partir avec ses prêtres et croisa le fer avec *L'Eglise française* de l'abbé Châtel installée dans l'Orléanais; celui-ci se mesura avec Louis Veuillot et avec son disciple Victor Pelletier, que Dupanloup avait, pour son malheur, fait membre du chapitre cathédral, et n'épargna pas la mémoire de deux de ses

prédécesseurs sur le siège d'Orléans, Rousseau et Raillon, ce qui lui valut un procès assez remarqué à l'époque.

L'Abbé Guillaume campe ces physionomies et raconte ces épisodes d'une plume alerte qui ne dédaigne ni l'humour ni, parfois, l'allusion à l'actualité.

Encore que les *Documents* ne soient pas absents des pages de cet *Essai*, où l'on trouve transcrits sous les titres de « Plan d'action à son arrivée dans le diocèse » et de « La situation religieuse des campagnes dans le diocèse en 1865 », une partie des manuscrits de Dupanloup qui figurent à la Bibliothèque Nationale sous ces têtes de chapitres (*n.a.f.* 24.711), l'auteur a eu le souci désintéressé de rendre grand service aux chercheurs en publiant un fascicule spécial de *Documents* sur cette période. Infatigable enquêteur, il a prospecté les Archives Nationales, les fonds reconstitués aux Archives Départementales du Loiret, la Bibliothèque Nationale (Départements des Manuscrits et Imprimés), la Bibliothèque municipale d'Orléans et quelque peu les Archives de l'Evêché d'Orléans, la Correspondance de Louis Veuillot, etc... Il a amassé ainsi une très précieuse moisson dont les historiens peuvent d'autant plus facilement faire leur farine qu'il leur suffit de puiser dans ce grenier où leur est indiqué le terroir d'origine de la récolte.

En leur nom, nous remercions l'auteur de la somme considérable de documentation qu'il leur a préparée. Nous nous réjouissons que l'ensemble de son œuvre ait, pour la première fois à notre connaissance, attiré l'attention sur la riche histoire du Diocèse d'Orléans à l'époque moderne et contemporaine, histoire demeurée ensevelie dans l'oubli jusqu'ici, sauf pour la brève période de l'épiscopat de Bernier qu'a magistralement étudiée M. le chanoine Leflon. Comme le montre à maintes reprises l'Abbé Guillaume, *La vie de Mgr Dupanloup* écrite par Lagrange relève plus de l'apologie que de l'histoire. Ainsi qu'il le souhaitait dans la préface de son œuvre, l'Abbé Guillaume a défriché des chemins et ouvert des voies qui, nous n'en doutons pas, seront fécondes.

C. M.

151 GURVITCH (Georges), éd.

Traité de sociologie. T. II. Sociologie politique. Sociologie des œuvres de civilisation. Psychologie collective et psychologie sociale. Sociologie et ethnologie. Paris, Presses universitaires de France, 1960, 466 p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine).

Rendant compte du t. I de cet important ouvrage (*Arch.*, VI, n° 121), nous avons souligné combien ce premier traité collectif de sociologie réalisé par des spécialistes français était nécessaire à tous ceux qui veulent aborder la sociologie des religions à partir d'une formation fondée sur d'autres disciplines. A cet égard, le second volume ne sera pas moins précieux que le premier.

On remarquera d'emblée que la sociologie des religions ouvre, sous la plume de Gabriel Le Bras, la série des chapitres consacrés aux « œuvres de civilisation » ; plutôt que d'esquisser une compilation des résultats acquis, l'auteur expose un programme de recherches portant sur la société religieuse, ses rapports avec le monde et ses représentations de l'au-delà ; puis il caractérise une méthode qui part de la typologie pour aller vers l'étéologie et vers le comparatisme, en prenant appui sur la connaissance de la société profane et de l'histoire, avec un accent mis sur la statistique, la cartographie et la psychologie, dans un esprit de coopération interdisciplinaire ; enfin, tout en réservant le droit que revendique chaque croyant de considérer le « sens profond de son *credo* » comme échappant à l'explication sociologique, l'auteur réclame vigoureusement la liberté de recherche sur tous les autres points.

Les diverses « œuvres de civilisation » traitées dans ce volume constituent des domaines souvent très liés à celui de la religion. Georges Gurvitch analyse les problèmes de la sociologie de la connaissance, de la sociologie de la vie morale et de la sociologie du droit ; l'importance de son œuvre sur ces divers points est trop connue pour que nous y insistions ici. Que les auteurs évoquent explicitement ou non les thèmes religieux, la connexité est très forte aussi sur tous les terrains : sociologie criminelle (Henri Lévy-Bruhl), psycho-sociologie de l'enfance (Jean Piaget), sociologie du langage (Georges Granai), sociologie de l'art (Pierre Francastel), sociologie de la musique (note de René Bonnot), sociologie de la littérature (Albert Memmi), enfin sociologie de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres (Roger Bastide). Il est frappant de constater que la sociologie de la religion dispose, avec ces diverses disciplines, d'une grande réserve de problèmes et de méthodes à exploiter pour son propre profit. Inversement, le domaine religieux serait souvent un exemple permettant de mettre au point la perspective proprement sociologique dans les secteurs précités. C'est ainsi que la sociologie de la littérature religieuse — du livre sacré au périodique, en

passant par la poésie, le sermon, le roman... — offre un terrain de recherches essentielles à l'intelligibilité des phénomènes religieux. Mais lorsqu'Albert Memmi croit que la sociologie de la littérature n'a pas de tradition, il oublie des faits aussi massifs que les recherches accumulées depuis le XIX^e siècle sur les genres littéraires dans la Bible, mouvement qui prit naissance en Allemagne et exerça une grande influence sur Friedrich Engels (voir les commentaires de celui-ci sur l'*Apopocalypse*).

Nous venons de passer en revue les VII^e et VIII^e sections du *Traité*. La VI^e, qui ouvre ce t. II, est consacrée à la sociologie politique, avec des études de Maurice Duverger, François Goguel et Georges Dupeux sur les régimes, les partis et les élections, domaine qui intervient fréquemment dans les enquêtes de sociologie de la religion.

La IX^e section est au cœur des méthodes qui permettent d'atteindre les contenus vécus de la religion : « Note sur les phénomènes psychiques totaux » (Georges Gurvitch), « La psychologie des relations interpersonnelles » (Jean Stoetzel), « Psychologie des groupes » (François Bourricaud), « Psychologie des classes sociales » (Henri Lefebvre), « La psychologie des vastes ensembles et le problème de la personnalité de base » (Mikel Dufrenne), « Sociologie et psychanalyse » (Roger Bastide). Dans notre discipline, ces domaines ont donné naissance à plus d'exercices littéraires ou pédagogiques qu'à de véritables enquêtes. On trouvera ici de quoi montrer que l'on ne saurait se passer des théories et des méthodes élaborées dans d'autres branches de la psycho-sociologie.

Enfin, la X^e section est consacrée aux « Problèmes du rapport entre sociétés dites « archaïques » et sociétés historiques », sous la plume de Jean Cazeneuve, Paul Mercier et Georges Balandier.

Après un inventaire des deux volumes du *Traité* — près de 1.000 pages en grand format ! — peut-on envisager un bilan, sous l'angle propre de la sociologie des religions ? Nous nous en tiendrons à un aspect utilitaire. Devant la vogue de la traduction de certains livres rédigés pour les collèges américains, nous devons nous réjouir de voir un large éventail de sociologues français (et nous l'aurions souhaité encore plus large !) mettre à notre disposition un ouvrage de référence soucieux de marquer toute la complexité de la recherche, la nécessité de discussions théoriques, la difficulté de tirer au clair les faits vraiment importants, l'utilité de la référence aux prédécesseurs. Ainsi serons-nous

en garde contre les schématismes trop commodes et les néo-dogmatismes que cache un vocabulaire « scientifique ».

Il nous reste seulement à espérer qu'un travail analogue verra le jour au plan des techniques de recherches, qui font partie intégrante de la méthode sociologique et aident à poser les problèmes théoriques eux-mêmes dans une perspective féconde, ouverte à ce qui naît.

(Dans la recension du t. I, une ligne du manuscrit avait disparu à l'impression, de sorte que le lecteur a pu croire que Fernand Braudel était l'auteur du chapitre sur « Sociologie et psychologie », dû en réalité à Roger Bastide tandis que Fernand Braudel avait traité le thème « Histoire et sociologie »).

J. M.

152

HATT (J.J.).

Histoire de la Gaule Romaine (120 av. J.-C. — 451 ap. J.-C.). Paris, Payot, 1959, 405 p. (9 cartes et 8 hors-textes).

Il faut se réjouir de la parution de ce livre qui offre au public dans des dimensions maniables, une nouvelle vision de la Gaule romaine. M. J. Carcopino souligne justement dans sa Préface combien « la compétence approfondie de chercheur et de fouilleur de l'auteur » lui a permis de renouveler, avec bonheur, certains aspects de l'histoire gauloise. Unissant toujours les données littéraires, historiques, avec celles fournies par l'épigraphie et l'archéologie, l'A. a réalisé un beau et bon travail. Notons en particulier les pages consacrées aux rapports des Celtes et du monde méditerranéen ; celles où, utilisant judicieusement les récentes trouvailles monétaires d'entre Rhin et Moselle, ainsi qu'une étude minutieuse *in situ*, l'A. modifie la chronologie reçue de la première invasion alamanne et localise avec précision la bataille dite « de Strasbourg » par laquelle le César Julien sauva l'Empire des Barbares. L'historien des Religions attachera une grande importance à l'explication vraisemblable de la première persécution contre les chrétiens, à Lyon en 177. Il s'agit, écrit M. Hatt « d'une sorte de règlement de comptes entre deux communautés religieuses rivales, toutes deux asiatiques, toutes deux fanatiques » (p. 187). Nous retrouvons là un exemple de ces conduites collectives et antagonistes des chrétiens et des païens dont nous soulignons déjà l'importance lors de la parution du livre de J. Moreau sur les persécutions (*Arch.*, III, n° 208).

Au terme d'une analyse fouillée, menée avec une clarté et une précision remarquables,

on aboutit au problème central qu'indiquait le sous-titre de l'ouvrage : *Colonisation ou colonialisme*. M. Hatt se demande si la réussite incontestable de cette entreprise coloniale que fut la romanisation de la Gaule ne peut pas, *mutatis mutandis*, permettre d'envisager l'expérience que nous vivons actuellement avec une plus grande sérénité ? Ceci est option personnelle, dont il faut reconnaître la sincérité. Si, comme le pense avec raison M. Carcopino, les leçons de l'histoire tombent généralement à vide, c'est en partie parce que les historiens s'élevaient facilement dans le passé. La rigueur de la méthode de M. Hatt l'autorisait, sans crainte d'extrapolations, à souligner de tels rapprochements.

L'abondance des notes, d'une bibliographie récente et bien informée, font de ce livre un précieux instrument de travail. On n'en regrettera que plus l'absence d'un index des noms, et l'on souhaite la parution prochaine d'un ouvrage consacré à la vie et à la civilisation gallo-romaines.

M. M.

153

HÉBERT (Gérard).

Les Témoins de Jéhovah. Montréal, Editions Bellarmin, 1960, 341 p. + 4 pl.

Le Père Hébert, S.J., a entrepris d'exposer et de réfuter, dans cet important ouvrage, l'histoire et l'enseignement des Témoins de Jéhovah. L'histoire du mouvement occupe une centaine de pages de ce travail. La bibliographie — française et anglaise — couvre près de trente pages. Des tableaux statistiques extraits de publications officielles de la secte terminent le livre. La partie polémique mise à part et dont nous n'avons pas à juger, on se trouve donc en présence d'un travail sérieux. Il est d'autant plus regrettable que le savant auteur n'ait pas mieux exploité les matériaux dont il disposait. Les longues pages consacrées aux déboires conjugaux du fondateur, à l'histoire de la vente du « blé miraculeux », etc... apportent peu au lecteur. Une étude, à partir de ces faits, de la psychologie anomiste ou antinomiste du pasteur Russell, et une recherche sur sa signification dans le cadre de ses enseignements millénaristes auraient présenté le plus grand intérêt. On aurait aimé également voir discuter, dans un travail de cette taille, les conclusions sociologiques des travaux de Stroup sur les Témoins, et savoir dans quelle mesure elles rendent compte de la situation au Canada. Mais le R. P. sait bien, puisqu'il nous le dit lui-même, que de toute manière l'étude des Témoins de Jéhovah est loin d'être terminée.

J. S.

154

HIGHET (John).

The Scottish Churches. A Review of their State 400 years after the Reformation. (Les Eglises en Ecosse ; leur situation 400 ans après la Réforme). Londres, Skeffington, 1960, 224 p.

Un jeune et brillant professeur de l'Université de Glasgow, sociologue de son métier, nous livre son bilan d'une enquête sur l'état actuel des différentes Eglises et sectes de son pays, à l'occasion du quatrième centenaire de la Réforme. M. Highet nous présente très rapidement l'histoire et les particularités des groupes religieux d'Ecosse, puis tente d'évaluer la pratique de leur population statistique avant d'aborder la question de leur vitalité. Les chapitres consacrés à la statistique et à la pratique paraissent excellents, en ce qu'ils ne laissent de côté aucune des difficultés de l'entreprise et s'efforcent de donner une solution pratique pour chacune. Dans l'ensemble, la fréquentation des lieux de culte est en progrès depuis 1945. L'auteur se demande quels sont les éléments favorables et défavorables à la pratique, mais ne donne aucun renseignement sur les classes d'âge. Ses taux de pratiquants selon le sexe sont assez vagues, eux aussi, quoiqu'éclairants : les femmes domineraient légèrement. M. H. examine de manière très détaillée les moyens mis en œuvre par les diverses Eglises et sectes pour amener les non-pratiquants aux cultes. Il a un chapitre très intéressant sur la Croisade de Billy Graham en Ecosse, en 1955. Il est difficile de dire très exactement quelle influence le prédicateur américain a réellement exercée. Dans l'ensemble, les Pasteurs et les Anciens interrogés constatent une assez médiocre influence numérique. La moitié des personnes touchées qui s'étaient réaffiliées ou affiliées à un groupe religieux, sous le charme du prédicateur d'Outre-Atlantique, auraient déjà repris leur liberté. Pour l'auteur, le travail pastoral de visite méthodique d'une paroisse constitue bien la méthode d'évangélisation la meilleure à long terme. Il souligne l'importance, dans cette perspective, d'un mouvement comme *Tell Scotland*, dont un des buts principaux est justement de procéder à des missions-visites et d'organiser leur perpétuation grâce à des éléments locaux, cléricaux et laïcs. Notre enquêteur termine par un examen des raisons qui retiennent les non-pratiquants loin des temples. Ce n'est pas le côté le moins intéressant de son travail. En conclusion, il commente la situation d'ensemble et la juge avec optimisme, en dépit des faibles pourcentages d'appartenance (44% de la population adulte)

et de pratique (26% de la population adulte, dont 9,6% de catholiques). Cette enquête mérite d'être lue, non seulement pour s'informer d'une situation particulière, mais également pour profiter des méthodes et des suggestions nombreuses de M. Highet.

J. S.

155 HORNUS (Jean-Michel).

Evangile et Labarum. Genève, Labor et Fides, 1960, 195 p. (Nouvelle série théologique, n° 9).

M. Hornus nous était déjà connu par une solide « Etude sur la pensée politique de Tertullien » (*R.H.Ph.R.*, 38, 1958). Dans son dernier livre il a étendu le champ de ses recherches à toute l'attitude du christianisme primitif (du I^{er} au V^e siècle) devant les graves problèmes posés aux chrétiens par le service militaire, la guerre et l'emploi de la violence par obéissance à un Etat, d'abord païen, puis converti à partir du IV^e s. L'importance d'une telle étude pour une compréhension plus exacte de l'antiquité chrétienne n'échappera à personne. Disons d'emblée qu'en dépit d'options personnelles qu'il ne songe nullement à cacher l'A. atteint, la plupart du temps, à une réelle objectivité qui confère à sa thèse, en général bien informée, une valeur certaine et sûre.

L'A. esquisse d'abord le cadre politique et social dans lequel les chrétiens peuvent être amenés à affronter les problèmes de la violence. Jusqu'au IV^e s., le service militaire n'est pas, en général, obligatoire, sauf pour les fils de légionnaires. Les chrétiens — pour qui les soldats sont d'abord les agents des persécutions — ne peuvent cependant pas, comme les Juifs, échapper à l'armée lorsqu'ils y sont contraints légalement. Circonstance aggravante, l'armée romaine est l'un des foyers les plus actifs du culte impérial que l'Eglise chrétienne n'a jamais admis. Comment résoudre ce qui paraît inconciliable ? Face à l'Etat dont l'armée est l'émanation, les chrétiens doivent choisir entre une double tradition : — celle de *Romains XIII*, 1-7, qui justifie toute autorité et « aboutit à faire de l'Empire le produit direct de la grâce de Dieu » (notons que cette exégèse permettra, l'Empire devenu chrétien, d'élaborer une théologie politique que M. Hornus a eu le tort de sous-estimer) ; — celle d'*Apocalypse XIII*, et du livre de *Daniel*, reprise par Hippolyte de Rome en particulier, selon laquelle l'Etat persécuteur est l'œuvre du démon et le domaine de l'Antichrist. En réalité les chrétiens même les plus hostiles à

l'Empire, même ceux qui souffrent persécution n'ont jamais conçu d'autre Etat que l'Empire Romain, et ceci est très important. Ils prient pour les autorités (Clément Rom., *Ep.* 60, 4-61, 3). Ils ont conscience que l'ordre et la paix romaine ont favorisé l'expansion du message chrétien (Athénagore, II *Apol.*, 37). Ainsi l'Empire leur apparaît-il avec cette ambiguïté fondamentale que revêt toute création politique aux yeux des chrétiens. Les deux traditions ne peuvent se résoudre que dans une vision eschatologique de l'histoire, celle de II Thess. I, 6-7 : l'Etat, réalité provisoire, n'est ni rejeté ni accepté totalement.

Le cadre idéologique et religieux rend encore plus complexe la position des chrétiens. Une certaine tradition biblique permettait d'assimiler au combat qu'Israël avait mené pour sa vie et sa foi, celui que les chrétiens, à titre individuel comme au plan collectif, mènent dans le monde. Le châtement eschatologique des méchants prenait souvent l'aspect d'un désastre militaire dans lequel les chrétiens seraient les instruments de la colère de Dieu. M. Hornus affirme que l'utilisation, si largement répandue, de métaphores militaires pour désigner l'œuvre du Christ et la vie des fidèles, n'indique pas un penchant pour le service armé ; au contraire, dit-il, car le chrétien doit choisir entre la *militia Christi* et la *militia mundi*. On aurait aimé, cependant, qu'il analysât plus profondément l'emploi de ces métaphores belliqueuses. Proviennent-elles d'une idéologie guerrière qui influencerait sur les conduites ? ou bien, leur emploi, légitimé par une tradition scripturaire, a-t-il exercé quelque influence sur la vision chrétienne des problèmes de la guerre ? Ceci est important, et je pense que l'identité d'expression a permis, en partie, dans l'Empire chrétien, de tolérer, puis de justifier le service armé.

La troisième partie de cette thèse veut se placer au plan des conduites, de la vie quotidienne. Il faudrait ici, de toute évidence, un plus grand respect de la chronologie. Les données politiques et sociales ne sont plus les mêmes, au temps de Basile de Césarée et à l'époque de Tertullien ; elles ont varié entre l'époque d'Eusèbe de Césarée — que vraiment M. Hornus n'aime guère ! — et celle de Basile. Plus de rigueur aurait permis de marquer nettement l'évolution des attitudes chrétiennes, qui ne fait que refléter l'évolution des rapports entre communauté religieuse et Etat. De même il eût été préférable d'analyser, pour saisir la richesse de la théologie politique d'Eusèbe, le discours qu'il prononça pour les *Tricen-*

*nal*ia de Constantin, plutôt que de s'appuyer sur des textes de la *Vita Constantini* plus vagues et d'authenticité douteuse. La piétre estime dans laquelle l'A. tient Eusèbe l'a conduit à minimiser l'apport de sa pensée, en particulier la notion si importante de l'Empereur considéré comme vicaire du Christ et seul responsable devant Dieu du salut de ses peuples. Dès lors que l'Empereur est « de droit divin », nul chrétien ne peut refuser de se battre pour lui. Au terme de cette singulière évolution, seuls les chrétiens pourront faire partie de l'armée romaine ! (*Cod. Th.*, XVI, 10, 21). Inversement, vers la fin du III^e s., en 291, les Empereurs revendiquent une filiation divine, *diis geniti*, en devenant l'épiphonie de Jupiter et d'Hercule. Le culte impérial est alors pour les chrétiens acte d'idolâtrie ; ils n'y peuvent consentir et les martyrs deviennent nombreux, surtout en Afrique. Avec une certaine vivacité, M. Hornus, qui recherche une attitude constante chez les chrétiens, discute cette thèse exposée, il y a peu d'années, par M. W. Seston. Il ne peut apporter que de légères nuances et ne réussit pas à nier que le renforcement du caractère divin du culte impérial sous Dioclétien a augmenté les refus de servir l'Empereur chez les chrétiens militaires. Il faut donc conclure, à tout le moins, à une variation d'intensité dans les attitudes chrétiennes. L'apport le plus intéressant de cette partie consacrée aux saints militaires et aux soldats chrétiens est de montrer que dans les cas concrets d'opposition formelle au service armé et à la guerre, *il ne s'agit jamais que d'attitudes personnelles*. Les motivations peuvent légèrement varier : refus du culte impérial, « objection de conscience sélective », refus d'une obéissance inconditionnelle, etc., jamais nous ne rencontrons, dans l'antiquité chrétienne, d'exemple de refus collectif. Le fait est d'importance, dont on peut se demander dans quelle exacte mesure il est le reflet de la doctrine ou de la pratique de l'Eglise ?

Un petit nombre de textes nous renseignent sur la doctrine. Il semble que la rigueur du Canon XVI de la *Tradition Apostolique* (un chrétien ne peut pas devenir soldat) ait peu duré. On a toléré, sous certaines conditions, que reste soldat celui qui s'était converti après son enrôlement. Très vite les soucis de pastorale l'ont emporté sur l'application formelle du principe, toujours maintenu cependant : des chrétiens se trouvent dans l'armée, il faut les y laisser, car la réalisation de la vocation ecuménique de l'Eglise est au prix de semblables accommodements. M. Hornus juge très sévèrement, souvent avec justesse, l'époque constantinienne. C'est son droit de

penser que la conversion de l'Empire a eu pour conséquence le triomphe, dans l'Eglise, de la doctrine opportuniste : « en finissant de céder sur ce point (le non-conformisme civique des chrétiens), l'Eglise a sans doute gagné beaucoup sur le plan temporel, mais elle a accepté que l'Evangile soit le vrai vaincu », écrit-il p. 163.

On peut penser, preuves à l'appui, que le bilan de l'Empire chrétien ne fut pas si totalement négatif, pour le christianisme. La christianisation des structures n'a pas eu, comme unique résultat, la réduction du caractère sacré de l'Eglise à des catégories politiques éphémères : une telle exagération surprend, au terme d'une étude rigoureusement menée. La conclusion de l'A. participe de cette amertume passionnelle. Il croit en effet qu'au moment où l'Eglise renonçait à son intransigeance primitive une doctrine de la patience s'affirmait, qui évitait à la fois la violence homicide et une lâche soumission : une doctrine « de la non-violence positive qui aurait évité les tentations de la démission » (p. 145). On regrette de n'être pas d'accord, mais les textes cités ne sont pas clairs, ils ne sont pas contemporains (Tertulien, Origène, Lactance) et ne s'inscrivent pas dans le contexte socio-politique envisagé ; au surplus, ils ne s'appliquent pas tous au problème de la violence et de la guerre ! Deux appendices — dont l'un tente de faire le point sur le problème passionnant et peut-être insoluble du christianisme de Constantin —, une bibliographie ancienne et moderne précise, abondante, complètent ce livre attachant, et qui est de valeur, même si l'on ne peut historiquement partager complètement toutes les affirmations qu'il renferme.

M. M.

156

HUECK (Catherine de).

Lettres à mon évêque. Paris, Ed. du Cerf, 1960, 150 p. (Introd. et trad. par Françoise de Castro. Coll. Foi vivante).

Ou « l'Amérique, pays de mission ? » Une aristocrate russo-polonaise émigrée en 1917, catholique, découvre dans sa misère la vocation de « vivre l'Evangile à la lettre » et de partager la pauvreté des plus pauvres. Un institut séculier est né en 1951 de cette expérience. Mais auparavant, pendant la dernière guerre, un évêque américain lui confia une mission : savoir ce que la jeunesse américaine des usines et de l'armée pensait de Dieu, de la religion, de l'Eglise, du communisme et de la démocratie. De là, ces *Lettres à mon évêque*, dont on n'a publié qu'un tiers, nous

dit-on, « parce que le reste effrayait les éditeurs ». Mais ce tiers virulent suffit à nous présenter une Amérique insolite, de désespoir et de misère, que les Eglises ignorent et que fascine la révolution russe... Témoignage personnel, et non enquête rigoureuse, qu'on ne peut cependant écarter pour ce prétexte, en raison même de son non-conformisme. L'introduction contraste par son ton hagiographique, avec cette âpreté accusatrice.

E. P.

157

HUOT (Xavier).

Les salariés jurassiens. Enquête sur la situation religieuse et sociale en 1956 des ouvriers catholiques du Jura bernois. Thèse pour le Doctorat en théologie, Fribourg, Institut de Théologie pastorale, s. d. (1959), 164 p.

L'intérêt principal de cette étude consciencieuse qui ne néglige aucune des bases démographiques de l'enquête réside dans la volonté de dépasser la comptabilité des gestes de pratique. C'est, à notre connaissance, un des seuls cas où l'outil d'*Economie et Humanisme* sur l'« imprégnation chrétienne » ait été utilisé avec une certaine ampleur et ait donné lieu à publication. Le résultat est, il faut bien le dire, décevant et tient sans doute plus à l'instrument employé qu'à la réalisation. Il semblait admis chez la plupart des sociologues du catholicisme que l'outil en question d'*Economie et Humanisme* pouvait servir d'aide-mémoire à un pasteur soucieux de s'interroger sur les divers aspects de la conformité religieuse de ses paroissiens, ou à un enquêteur cherchant auprès de certains témoins un premier aperçu sur cette conformité, mais qu'il ne pouvait produire une connaissance objective des attitudes religieuses. Or des notes moyennes sur le degré d'imprégnation religieuse de chaque secteur nous sont ici données, pour chaque point du questionnaire. Le traitement objectif des données subjectives va donc jusqu'à la quantification directe. Il paraît difficile de tirer quelque conclusion que ce soit des tableaux issus de cette procédure. L'auteur semble l'avoir lui-même quelque peu pressenti, étant donnée la prudence de ses conclusions, ce dont on doit le féliciter.

F. A. I.

158

JACOB (G.), KUNST (H.)
et STÆHLIN (W.), éd.

Die evangelische Christenheit in Deutschland. Gestalt und Auftrag. (La Chrétienté évangélique en Allemagne. Caractères et mission). Stuttgart, Evangelisches Verlags-

werk, 1960, 448 p. (152 pl. illustrées et 8 h.-t. en couleurs).

Ce volume est une mise au point sur le protestantisme allemand contemporain qui envisage les aspects les plus divers de sa vie. Une première partie est consacrée au Culte et à la Communauté (et cela nous paraît très significatif de certaines tendances théologiques du protestantisme européen contemporain); l'ensemble de cette partie est fort utile. Très rapide, mais généralement fort suggestive, est la partie historique et on lira avec intérêt ce que le surintendant Jacob dit de la lutte de l'Eglise pour sa liberté entre 1933 et 1945; mais, à le lire, on a un peu l'impression que tout le protestantisme allemand suivait l'Eglise confessante (et, à moins d'avoir mal vu, il ne semble pas que le nom de Niemöller soit même cité...). Les deux dernières parties sont consacrées à l'Eglise dans le monde moderne et aux côtés d'une excellente étude du Prof. Steinbach sur la responsabilité politique et sociale de l'Eglise on trouve des chapitres sur l'éducation, le couple, le travail, la musique religieuse, les moyens audio-visuels et la presse, la Diaspora et la diaconie.

Admirablement illustré (au moins pour les gravures et les planches en noir), cet ouvrage ne rendra pas les services que l'on pourrait attendre car il demeure trop souvent fort superficiel et de plus n'a aucune idée de ce que pourrait être une vue sociologique de la chrétienté. A lire ce livre on ne se douterait pas que 4 à 5% seulement des protestants de Hambourg assistent régulièrement au culte. Il reste qu'il regroupe des données souvent éparses.

F. G. D.

159

JEMOLO (Arturo Carlo).

L'Eglise et l'Etat en Italie du Risorgimento à nos jours. Paris, Ed. du Seuil, 1960, 281 p.

Si le problème des rapports Eglise-Etat se retrouve, *mutatis mutandis*, dans tous les pays catholiques, il est bien évident qu'il se pose avec une acuité toute particulière dans le pays qui est le siège même de la papauté et le terrain d'affrontement du temporel et du spirituel.

En retraçant, voici cinq ans, l'histoire complexe et épineuse des relations de l'Etat italien avec le Saint-Siège depuis un peu plus d'un siècle (très exactement depuis l'avènement de Pie IX, en 1846), A.C. Jemolo, juriste et professeur de droit ecclésiastique à l'Université de Rome, a mis l'accent sur l'aspect juridique de la question, sans toutefois

négliger à aucun moment le contexte culturel, politique, social ou simplement humain. Les hommes qui de part et d'autre ont marqué de leur personnalité les différentes phases du conflit l'intéressent autant que les thèses en présence ; l'indigence de la vie intellectuelle italienne en ce qui concerne la religion, le peu d'intérêt du grand public pour les problèmes de la vie religieuse, sont dénoncés à plusieurs reprises comme une carence déplorable.

Le long chapitre consacré à la période du régime fasciste est des plus attachants. Après avoir retracé les itinéraires psychologiques et politiques aboutissant en 1929 au Concordat et aux Accords du Latran et analysé le contenu de ceux-ci du double point de vue de l'idéologie fasciste et de la doctrine catholique, il met en lumière l'équivoque profonde qui est à la base de tels accords, malgré le *modus vivendi* qui s'établit finalement entre le Saint-Siège et le pouvoir civil italien.

« Neuf années de république », dont l'A. fait le bilan dans la dernière partie de son ouvrage, ont-elles réussi à réaliser l'idéal du *Risorgimento*, à éveiller chez le grand public un attachement authentique à la liberté et à ses valeurs essentielles ? Il lui faut constater qu'il n'y a pas dans l'Italie d'aujourd'hui de « troisième force », que « la Résistance avait été la dernière flambée de l'esprit du *Risorgimento* », que l'immense majorité du peuple italien s'accommode assez bien de la *confessionnalisation* croissante de la vie publique, refusant de s'inquiéter des périls pourtant réels qui menacent l'avenir et la liberté de la vie politique italienne.

M. L. L.

160

KAUTSKY (Karl).

Communism in Central Europe in the Time of the Reformation. (Le Communisme en Europe Centrale à l'Époque de la Réforme). New York, Russell and Russell, 1959, 293 p. (Trad. par J.L. et E.G. Mulliken).

Cette traduction anglaise d'un ouvrage ancien et bien connu de Kautsky sur les sectes à tendances communistes des XV^e et XVI^e siècles en Europe centrale, aidera les chercheurs peu versés en allemand et désireux d'accéder à ce classique dans une langue plus connue généralement. La maison d'édition aurait pu signaler toutefois qu'une traduction anglaise de cet ouvrage, devenue introuvable il est vrai, existait déjà, celle publiée à Londres, en 1897, par T. Fisher and Unwin. De plus, on aurait aimé, s'agissant d'un livre dont l'information historique date nécessairement,

quelques pages d'introduction signalant au lecteur les lacunes inévitables de ce précurseur des études actuelles sur les sectes. Une mise au point de la recherche contemporaine dans ce domaine s'imposait. De tous les pays de la planète, les États-Unis étaient les mieux placés pour nous la fournir. Nous gageons qu'elle aurait rendu service à l'orée d'un travail aussi discutabile.

On connaît la thèse de Kautsky. « Le communisme date de l'enfance de notre race, et a été le fondement social de presque toutes les nations, jusqu'à notre époque même ». Evidemment, aux périodes où le développement économique supposait une expression religieuse, le communisme s'est révélé sous un déguisement religieux. Les sectes hérétiques des XV^e et XVI^e siècles — Taborites, Frères Bohèmes, Münzérites et Münsteriens, Anabaptistes de toutes nuances — sont les manifestations de la lutte prématurée du prolétariat pour s'emparer du pouvoir et établir un communisme pas encore scientifique.

Il y a dans cette sociologie marxiste de Kautsky comme un arrière-goût à peine transposé de la lutte augustinienne entre les deux cités. Cela n'empêche pas l'auteur de faire de fort intéressantes et pertinentes remarques dont les sociologues des différenciations du Christianisme devraient encore aujourd'hui tirer leur profit, spécialement Outre-Atlantique. Le chapitre I^{er}, traitant des caractères généraux du communisme hérétique contient de pénétrantes considérations sur les différences entre le communisme actuel et l'idéal hérético-communiste des sectes des XV^e et XVI^e siècles. Ce dernier tourne autour de la consommation et non des moyens de production comme c'est le cas de nos jours dans la théorie et la pratique marxistes. Le même chapitre met en avant d'excellentes remarques sur la dichotomie célibat-polygamie des sectaires médiévaux et modernes tendant à la vie commune. Le dernier chapitre, traitant des Anabaptistes contient également un convaincant plaidoyer en faveur du Royaume de Münster. Kautsky tente d'y démontrer le mal-fondé des accusations de débauche et d'immoralité souvent portées contre les sectateurs de Jean de Leyde. On aimerait voir ce point de vue au moins discuté dans l'actuelle production sur l'Anabaptisme militant qui se contente trop facilement des vieux poncifs, alors qu'on rencontre de remarquables études sur les autres formes de l'Anabaptisme.

Ces quelques réflexions n'épuisent pas, de très loin, l'apport positif de l'ouvrage de Kautsky. Il faut cependant souligner avant de terminer combien ses points de vue souffrent

d'être exposés dans une perspective aussi étroite que celle du Marxisme. Si elle lui a permis de mettre en relief d'une manière intéressante les rapports — en certains cas indiscutables — entre certains mouvements religieux et la formation d'un prolétariat, elle l'aaveugle sur la richesse sociologique de la réalité religieuse. La dynamique propre aux représentations et aux groupements de cet ordre est totalement absente de sa problématique. A première vue, cela peut sembler passablement étrange.

J. S.

161

LACORDAIRE.

Vie de Saint Dominique. Paris, Ed. du Cerf, 1960, 280 p. (Présentation par M. D. Chenu).

Le centenaire de son auteur est l'occasion de cette réédition. Dans sa présentation, M. D. C. plaide pour l'œuvre et sa valeur « d'authentique histoire ». Belle occasion pour le pionnier d'une théologie historique de rappeler une vérité qui demeure chère au sociologue : « L'histoire comporte toutes les ressources de ce que nous appelons les sciences humaines, celles des personnes, plus encore celles des sociétés. En dehors de ce *sens de l'histoire* comme nous disons aujourd'hui — au regret de certains qui sentent là condamnée leur idéologie même religieuse —, le recours au passé ne serait qu'une aristocratie recherche ou un traditionalisme borné » (p. 9).

H. D.

162

LALOUX (J.).

Evolution religieuse du milieu rural. Sociologie et pastorale. Gembloux, J. Duculot, 1960, 71 p. (Préface de M. l'abbé Houtart).

Une fois décrits la structure ancienne du milieu rural, son niveau culturel et psychologique et son évolution vers la structure actuelle, J. L. analyse la situation religieuse en liaison avec les autres facteurs sociaux et culturels et aborde la spécificité du problème pastoral.

L'auteur part de l'hypothèse que « chaque fois qu'il y a changement de la situation religieuse, c'est qu'il y a affrontement à une réalité nouvelle et que cette réalité ébranle la position religieuse des individus en provoquant une tension, un conflit, une rupture ». Ceci fait dire qu'il n'y a plus « adéquation » entre la religion — du moins telle qu'elle est présentée — et le niveau culturel atteint par le sujet. L'adhésion religieuse ne peut plus se réaliser, car la religion n'est plus perçue comme

un besoin et elle est rejetée pour ses formes solidisant immuables.

Des observations intéressantes et chiffrées concernant entre autres les différences de pratique entre parents et enfants, les incidences de la promotion sociale, l'état de mariage et de célibat. Mais bien des explications avancées risquent de n'apparaître trop souvent que comme des impressions. Quant aux conclusions pastorales, elles semblent beaucoup trop optimistes et ne pas prendre la situation à une profondeur suffisante. Mais il faut savoir gré à l'auteur d'avoir voulu déborder l'aspect de pratique religieuse et tenter une explication des mécanismes religieux.

M. V.

163

LANDAU (Rom).

Islam and the Arabs. (L'Islam et les Arabes). Londres, George Allen et Unwin Ltd, 1958, 299 p.

Rom Landau a écrit un ouvrage d'initiation à l'Islam, sa naissance et sa croissance dans l'histoire et la culture arabes. Ce livre ne vise donc, ni à présenter un Islam global, ni à embrasser la totalité du monde musulman. D'ailleurs, dédié au roi du Maroc, il insiste plus particulièrement sur le Maroc et l'Espagne musulmane (d'où certaines disproportions, au désavantage du Moyen-Orient), et s'efforce d'exposer les problèmes d'un point de vue arabe, ce qui a parfois le mérite de briser quelques idées reçues.

La première moitié de l'ouvrage constitue un historique, de l'Arabie anté-islamique à l'éclatement de l'empire ottoman. La seconde moitié déploie un panorama de l'Islam arabe : la *charia* (loi divine, à la fois civile et religieuse : notations justes, mais trop rapides, eu égard à son importance capitale dans l'Islam); la philosophie; les sciences (bon exposé); la littérature (traitée d'une façon incomplète et arbitraire); les arts. On regrette que le caractère sacré de la langue arabe ne soit pas davantage mis en lumière. En chaque chapitre sont recherchés et soulignés les rapports et les oppositions existant entre l'Islam et les deux autres religions monothéistes : judaïsme et christianisme.

Enfin, dans un dernier chapitre, l'auteur aborde les « Problèmes actuels du Monde arabe », c'est-à-dire essentiellement les problèmes posés par la décolonisation — alors qu'il n'a guère traité de l'époque coloniale; et, aux néfastes politiques anglaise et française, il oppose l'action bienfaisante et compréhensive de l'Amérique.

A noter, à la fin de chaque chapitre, d'in-

téressants tableaux chronologiques en concordance avec l'Occident. L'index est également facilement utilisable. La bibliographie ignore presque les ouvrages de l'école française.

Cet ouvrage peut, sous les réserves faites, constituer une sommaire approche de l'Islam, mais ne saurait faire oublier les ouvrages similaires de langue française.

J.-P. C.

164 LATREILLE (A)
et DELARUELLE (E.).

Histoire du catholicisme en France.
Paris, Spes, tome II, 1960, 508 p.

Ce second volume (voir *Arch.*, 4, n° 115), qui nous conduit de Saint Louis à Louis XV, frappe par la clarté et la sérénité de l'exposé. Répond-il pleinement au projet des auteurs ? De tradition immémoriale, si l'on peut dire, on a écrit des « Histoires de l'Eglise », suite de conflits et de dissidences au long des pontificats successifs ; l'histoire religieuse d'un pays, telle qu'on la présente encore, n'est trop souvent qu'une histoire politique de la religion. Cette conception est en train d'éclater dans deux directions aisément associables : d'une part, à la suite d'un effort pour donner à cette histoire purement « naturelle » une réelle dimension religieuse ; de l'autre, par un élargissement des préoccupations historiques, par une exploration de la société religieuse à tous ses niveaux et dans toutes ses activités.

Le titre de cet ouvrage souligne sans équivoque la volonté de rompre avec les anciens errements. En réalité, il est plus facile de le désirer que de l'accomplir, tant que manqueront les travaux préliminaires sur lesquels on pourrait bâtir d'utiles synthèses. Le peuple fidèle dans l'Eglise est ce qu'on connaît le moins, en partie parce qu'on ne s'en est guère soucié jusqu'ici. Les auteurs ont utilisé avec bonheur plusieurs publications récentes dont nous avons ici même rendu compte et qui se sont efforcées d'atteindre la vie profonde d'un diocèse. D'autres ont été délaissées, sans raison apparente : on pense ici aux *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale* de G. Le Bras (*Arch.*, 9, n° 125), peut-être trop récente, mais surtout à l'*Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* et aux *Etudes de sociologie religieuse* : omission qui trahit peut-être un défaut de liaison entre disciplines intéressées au même problème.

Mais, à la limite, dans la ligne de l'évolution que nous avons notée, ne serait-ce pas le projet même des auteurs, pour un pays comme la France, qu'il faudrait mettre en question ?

Ce n'est pas l'histoire d'une « confession », en tant qu'elle s'oppose à d'autres, qu'on a voulu nous donner ici, mais, en particulier, « la description de la pratique et de la piété de tout un peuple aux différents âges de son existence ». Or, sans identifier l'histoire religieuse de la France à celle de son catholicisme, il reste que celui-ci a été sans cesse activé et traversé par des mouvements non contrôlés, qui accèdent rarement à une existence autonome et où cependant s'exprime une part non négligeable de la vie religieuse populaire. En les étudiant, on rencontre nécessairement le catholicisme ; en partant du catholicisme selon ses formes et ses exigences canoniques, il faut bien constater qu'on les laisse souvent échapper. Du moins y a-t-il là un problème qu'il fallait poser, à l'occasion d'une de ces œuvres de synthèse qui jalonnent le développement de la recherche.

E. P.

165

LEUILLIOT (Paul).

L'Alsace au début du XIX^e siècle. Essais d'histoire politique, économique et religieuse (1815-1830). T. I. *La vie politique*. T. II. *Les transformations économiques*. Paris, SEVPEN, Bibliothèque générale de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, 1959, XII-535 p. et 505 p.

La monumentale trilogie de M. Leuilliot sera une mise au point fondamentale sur l'Histoire de l'Alsace au XIX^e siècle. C'est aussi une introduction remarquable à une compréhension valable de l'Alsace contemporaine. Le t. I s'ouvre sur cinquante pages de géo-histoire alsacienne d'une justesse de ton extraordinaire qui se terminent par une explication encore actuelle du particularisme alsacien. Le Baron Massias n'écrivait-il pas en 1831 de l'Alsace : « On y a en horreur le mot *centralisation* » ? M. Leuilliot envisage chronologiquement l'évolution politique de l'Alsace soulignant le caractère libéral de la population alsacienne, rappelant presque à chaque page l'importance du facteur religieux dans la vie politique de la province. Etude politique, mais bien plus encore étude de l'opinion publique, fondée sur des dépouillements massifs des archives préfectorales et nationales, une connaissance extraordinaire de la presse et aussi, au moins chaque fois qu'elles ont été accessibles, des archives familiales ou privées sur lesquelles dès 1931 l'auteur attirait l'attention dans un article des *Annales d'Histoire économique et sociale*. Il faudrait citer trop de passages de cette étude pointilliste de l'Histoire politique de l'Alsace ; soulignons tout l'intérêt cependant de

l'esquisse de topographie politique du Bas-Rhin (p. 157), car les cantons qui vers 1816 ont « bon esprit » sont ceux qui aujourd'hui encore votent le plus à droite et l'on ne peut non plus oublier cette remarque fondamentale pour l'Alsace, de M. Leuilliot : « L'on retrouve, ainsi, encore et toujours le problème religieux » ; et combien reste actuelle cette page écrite également en 1816 du Libraire Levrault (que cite l'auteur p. 175) : « L'Alsacien en général est calme... Il a de la constance dans ses affections, il tient à ses opinions ».

Le deuxième tome, consacré à l'évolution économique, n'est pas seulement une étude descriptive de l'économie alsacienne ; certes la description est faite avec une minutieuse érudition digne d'éloges et nous sommes ainsi renseignés sur l'évolution démographique : caractérisée par un accroissement rapide de la population, accroissement lié à l'excédent des naissances comme aussi à l'immigration ; signalons au passage la pénétrante étude des mœurs qu'esquisse à l'occasion de ce chapitre M. Leuilliot ; nous sommes abondamment renseignés sur la vie agricole et là M. Leuilliot nous donne une mise au point fort pertinente de l'usure « judaïque » qui explique et à bien des égards justifie l'antisémitisme latent qui a subsisté longtemps en Alsace. M. Leuilliot consacre plus de cent pages à l'industrie cotonnière et il nous apporte ici une contribution d'autant plus intéressante qu'elle permet de disposer des données économiques les plus complètes et facilitent la discussion de certaines thèses qui se sont faites jour autour des Industriels mulhousiens, que ce soit la thèse sociologique pure de R. Lévy ou les conceptions quasi-weberiennes de Laufenburger et P. Pflimlin. Un dernier chapitre envisage les conditions de vie du monde ouvrier, et il est intéressant de noter les remarques du sous-préfet de Belfort dénonçant les progrès de la dépravation, tandis que, renchérissant, le Préfet, en 1821, « accuse le mélange de religions d'avoir produit une irréligion absolue » (p. 493).

On voit, alors que le t. III consacré plus particulièrement aux problèmes religieux et qui intéresse plus particulièrement notre discipline n'est pas encore paru, combien grande est la richesse de ce monument et combien est important ce que l'on y peut trouver, non seulement d'ailleurs quant à l'Alsace mais aussi pour l'histoire générale. Enfin ce livre est une éclatante illustration de la nécessaire contribution de l'histoire à la sociologie que d'aucuns s'obstinent à nier.

F.G. D.

LITTEL (F.H.),
WALZ (H.H.), éd.

166

Weltkirchenlexikon. Handbuch der Ökumene. (Dictionnaire de l'Eglise Universelle. Manuel œcuménique). Stuttgart, Kreuz Verlag, 1960, 896 p.

Cet ouvrage collectif, comportant plus de 1 200 articles œuvre de plus de 380 collaborateurs de toutes les parties du monde, renseigne sur toutes les questions et tous les domaines intéressant aussi bien l'unité des chrétiens que les particularités de chaque Eglise, et cela dans une perspective très large. En plus des thèmes doctrinaux, ecclésiastiques et dogmatiques, de nombreux articles traitent également des prises de position des Eglises vis-à-vis du « monde ». En particulier, une très grande place est faite au mouvement œcuménique. Dans le domaine de l'étude comparative en sociologie religieuse, ce volume représente un important instrument de travail.

F. F.

167

Livres catholiques (1955-1958). Catalogue collectif. Paris, Lethielleux, 1960, 160 p.

La sous-section de Littérature religieuse — devenue Groupe des Editeurs de religion — du Syndicat National des Editeurs a pris l'initiative de publier, avec le concours de ses 130 membres, un catalogue collectif périodique du livre catholique. Après les deux premiers fascicules (1945-1951, 128 p. ; 1951-1955, 144 p.), voici le troisième qui paraît aujourd'hui. Nouveautés et réimpressions y sont groupées en 4 tables : matières (15 rubriques), collections, titres, auteurs.

Ce travail, incontestablement délicat et compliqué, se veut l'instrument de base des libraires et bibliothécaires. Son but est essentiellement technique et commercial, beaucoup plus que scientifique. C'est pourtant le seul dépouillement méthodique dont on dispose en ce domaine qui intéresse au premier chef la sociologie religieuse du livre. Trois perspectives sont ici concevables, selon qu'on pense aux lecteurs catholiques, aux écrivains catholiques, aux ouvrages catholiques. Dans la troisième qui répond aux objectifs de ce catalogue, la difficulté était de déterminer les critères de sélection. Au sens strict devaient être retenus non tous les ouvrages qui traitent du catholicisme mais ceux qui traitent les questions d'un point de vue catholique. Ce point de vue est d'ailleurs susceptible d'une définition assez large : en raison des tendances multiples et parfois opposées qui polarisent

le catholicisme, mais aussi de la diversité des sujets abordés, de l'intention des auteurs et de leur référence plus ou moins explicite à la doctrine catholique. En revanche, il entraîne « l'élimination des ouvrages qu'un catholique doit rejeter parce que contraire au dogme catholique ou ayant un caractère de polémique ». Innovation significative : ce catalogue mentionne, précédés d'un astérisque, des ouvrages capables d'intéresser un public catholique mais étranger à la définition donnée ; tels par exemple, des travaux protestants sur l'Écriture Sainte, des travaux non confessionnels sur l'histoire des religions, des travaux universitaires sur la philosophie ancienne. Notons enfin que romans et livres de piété ont été exclus de la nomenclature.

E. P.

168

LOCKE (Frederick W).

The Quest for the Holy Grail. A Literary Study of a Thirteenth Century French Romance. (La Quête du Saint-Graal. Étude Littéraire d'un Roman Français du XIII^e siècle). Stanford, Californie, Stanford University Press, 1960, III-126 p.

L'étude en question se propose de retrouver la signification de la *Queste* par une analyse littéraire. On sait que l'interprétation de ce « roman » a fait couler beaucoup d'encre. Est-il orthodoxe, hérétique, occidental, oriental, etc... ? Pour M. Locke, professeur de français à l'Université Stanford, la *Queste* symbolise le voyage de l'âme qui cherche à atteindre, dans l'Eglise, à la vision de Dieu. Ainsi, contrairement à l'opinion d'Eugène Anitchkof, la *Queste* serait orthodoxe. L'argumentation de l'auteur, toute basée sur une documentation excellente et une profonde connaissance de la littérature latine du Moyen Age ainsi que de la Liturgie catholique, entraîne l'adhésion une fois les prémisses admises. Mais, *li contes* que l'auteur du roman cite comme son autorité est-il bien la Bible ? Il faut avouer qu'en dépit d'un raisonnement très serré de M. Locke, nous n'arrivons pas à le croire, craignant qu'inconsciemment il n'ait donné à son prédécesseur une mentalité de catholique moderne touché par le renouveau biblique. Ainsi la question du sens de la *Queste* reste-t-elle sans doute entière. Les chercheurs n'en auront pas moins un grand intérêt à tenir compte dans l'avenir de cette honnête et sérieuse étude. Ses références au symbolisme liturgique du « roman » constituent, en particulier, une contribution de première importance à la compréhension de la *Queste*.

J. S.

169

LOVSKY (F.).

L'Eglise et les malades depuis le II^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle. Paris, Editions du Portail, s. d. (1958), 168 p.

L'ouvrage de M. Lovsky rendra sûrement de grands services car il nous présente les diverses conceptions que les Eglises chrétiennes se sont faites de la maladie depuis le II^e siècle, rassemblant de manière maniable des données éparses et souvent difficiles à se procurer. Il souligne l'importance du don de guérison chez les divers Pères, chez Irénée en particulier ; mais très rapidement l'Eglise ancienne, héritière des Juifs, va s'opposer aux doctrines qui enseignent la dualité du corps et de l'âme. Jusqu'au XII^e siècle les prières pour la guérison subsistent encore, mais peu à peu on insiste davantage sur la place des effets spirituels de l'onction. « Au XII^e siècle l'onction des malades subit une évolution décisive : l'effet spirituel du sacrement l'emporta désormais sur la guérison elle-même ». De cette époque datent les positions traditionnelles des Eglises à l'égard de la guérison. L'auteur envisage ensuite les positions des divers Réformateurs puis il étudie l'évolution des diverses positions depuis la Réforme faisant une large place à Pascal, comme aussi à Madame Guyon, aux convulsionnaires de Saint Médard, à Zinzendorf, mais il n'y a rien, à mon étonnement, sur le piétisme dont l'influence est pourtant si grande sur Zinzendorf et qui a lui-même subi l'influence, au moins dans une certaine mesure, des Quétistes ; les positions ecclésiastiques changent au XIX^e siècle avec la guérison de Maragéta Mc Donald, le rôle de Blumhardt, Darby, et aussi le Curé d'Ars, en attendant les miracles de Lourdes. Livre très neuf qui ouvre des perspectives nouvelles à la recherche ecclésiologique et qui montre en même temps comment certaines réticences ecclésiastiques ont pu donner naissance à des mouvements sectaires. Certes, ce livre n'est pas une somme ; il y a des lacunes et, en raison même du plan chronologique suivi par l'auteur, d'inévitables répétitions ; certains problèmes mériteraient d'être envisagés sous un angle plus sociologique, ne serait-ce que celui de l'attitude des fidèles en face de la guérison ; de même n'y aurait-il pas des raisons socio-historiques qui expliqueraient le grand tournant du XII^e siècle. Ce livre éclaire toute une conception de la théologie comme de la piété ; on ne peut souhaiter qu'une chose c'est que l'auteur approfondisse certains problèmes et continue ses recherches dans cette voie que, jusqu'à présent, historiens, théologiens et sociologues avaient presque totalement négligée. F.G. D.

170 LUCHINI (A.M.), O.P.

L'agglomération dijonnaise. Essai de sociologie. Dijon, Secrétariat de la Mission, 1959, 73 p. plus 17 cartes et planches.

Cette étude est préparatoire à la mission qui doit avoir lieu en 1961 et qui intéressera toutes les paroisses de Dijon ainsi que celles de cinq communes suburbaines.

Sont abordés les aspects démographiques, professionnels, sociaux, scolaires, culturels, politiques et religieux qui devront suggérer par la suite les conclusions à en tirer.

M. V.

171 LUEPSEN (Focko), éd.

Sao Paulo Dokumente. Berichte und Reden auf der 18. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Sao Paulo. (Documents de Sao Paulo. Rapports et Discours de la 18^e Assemblée Générale de l'Association Mondiale des Eglises Réformées à Sao Paulo). Witten (Ruhr), Luther Verlag, 1959, 159 p.

Rapports et discours prononcés au Congrès Oecuménique de Sao Paulo qui réunissait 78 Eglises évangéliques de 53 pays différents et des cinq parties du monde. Le recueil fournit une importante documentation sur les racines théologiques de l'oecuménisme comme aussi sur la conception que les Eglises réformées contemporaines se font dans un monde où la décolonisation s'accompagne de sursauts nationalistes des rapports entre l'Eglise et l'Etat (p. 51-56 et p. 127-32).

R. B.

172 LUETHY (Herbert).

La Banque protestante en France de la Révocation de l'Edit de Nantes à la Révolution. T. I. *Dispersion et regroupement* (1685-1730). Paris, S.E.V.P.E.N. et Ecole pratique des Hautes Etudes (VI^e Section. Centre de recherches historiques), 1959, XVI-454 p. (Affaires et gens d'affaire. XIX).

Cet ouvrage qui représente un très beau travail d'histoire sociale où les recoupements minutieux des détails étayent des vues d'ensemble nuancées, est d'autant plus passionnant qu'il apporte une remarquable contribution à un débat où l'on trouverait une des principales origines de la sociologie de la religion. En effet, le lien entre capitalisme et protestantisme est une idée contemporaine de la contre-réforme, qui a pris toute sa force

avec les thèses de Friedrich Engels sur les rapports entre le calvinisme et la bourgeoisie capitaliste ; c'est de là que part la discussion, marquée par les travaux célèbres de Max Weber, E. Troeltsch, R.H. Tawney, et autres (sans compter les recherches de W. Sombart sur le judaïsme, avec une problématique référée à la *Question juive* de Karl Marx). Bien qu'il ne mentionne pas Engels, l'auteur se propose de jeter une lumière nouvelle sur tout ce problème, qu'il pose magistralement dans son Introduction (pp. 1-33).

Contre les interprétations simplistes, H. L. montre d'abord que le luthéranisme intervient ici essentiellement par l'immédiatisation de la conscience du chrétien. Par contre, c'est avec Calvin que l'affinité entre la Réforme et l'esprit capitaliste prend tout son sens. Ecartant les thèmes, maintenant classiques, de la prédestination, de la vocation et de la valorisation du crédit, l'auteur insiste sur la sanctification du travail, la « laïcisation » de la sainteté, la valorisation spirituelle du succès économique et l'apologie du capitaliste comme distributeur d'emplois. L'intérêt de l'ouvrage vient en grande partie de l'attention concentrée sur la situation française du protestantisme (et aussi du « colbertisme », du jansénisme et du culte de Louis XIV, dont les racines et les conséquences sociales sont analysées avec beaucoup de pénétration).

La problématique des rapports entre protestantisme et capitalisme nous semble pouvoir se placer sur des plans très divers, notamment : incidences sociales et juridiques de la rupture, participation personnelle à l'essor du capitalisme, conséquences économiques de l'éthique, doctrine sociale, enfin structuration de la pensée religieuse en fonction d'une situation de classe. Ce dernier point, sur lequel Engels mettait l'accent, est peut-être le plus intéressant au point de vue d'une sociologie de la connaissance, par exemple dans la discussion des théories de Karl Mannheim sur l'idéologie. H. L. écarte rapidement cette perspective, qui « travestit et avilit une doctrine religieuse en une superstructure idéologique » (p. 2). Sans doute faut-il regretter le caractère sommaire d'une telle réfutation. C'est le caractère pénétrant et informé de l'ouvrage qui nous fait souhaiter que l'auteur étende son analyse aux diverses faces d'une question dont il renouvelle avec beaucoup de bonheur plusieurs aspects essentiels. Aussi attendons-nous avec grand intérêt la suite de la publication.

J. M.

173

MARX (Karl)
et ENGELS (Friedrich).Sur la religion. Paris, Ed. sociales, 1960,
360 p.

Nous avons déjà signalé (*Arch.*, 2, n° 189) cette anthologie lorsqu'elle fut publiée (en 1955) en U.R.S.S. Il y a eu depuis, entre autres, une version anglaise (*On Religion*, 1957-1958). La version française — établie nous dit-on sur une version allemande — reproduit dans le même ordre, les mêmes textes, sauf la préface donnée par l'Institut du marxisme-léninisme à l'édition russe (reproduite dans la version anglaise pp. 7-11).

Le principal intérêt est (outre la préface à la thèse de doctorat que n'avait pas donnée Molitor), la publication française de textes d'Engels sur le christianisme primitif; seul avait été ainsi publié la « Contribution » (*Zum Urchristentum*) parue d'abord dans la *Neue Zeit*: 1894-1895), traduite aussitôt dans le *Devenir Social* et colportée depuis, en annexe aux différentes éditions de Hainchelin. Les deux autres textes, celui sur Bruno Bauer (1882) et celui sur l'Apocalypse (1883) méritaient mieux que l'oubli dans lequel ils étaient tombés ou la nécessité, pour les consulter, de recourir aux microfilms de Zurich ou de Londres (publiés ici pp. 191-209). Il ne manque plus maintenant au dossier que la petite liasse (de jeunesse) sur la Critique des Evangiles, déposée à l'Institut Social d'Amsterdam, et que Riazanov se proposait de produire en temps voulu (cf. *Mega*, I, 1, 2, LXXXI). Mais je comprends que devant son aridité ésotérique, on hésite à en alourdir une anthologie.

A vrai dire, à cette Anthologie, il manque beaucoup d'autres choses, et certaines fondamentales. J'en citerai seulement deux : l'une touchant Marx, et c'est la *Question juive*, surtout avec ses 3 postfaces de la Sainte Famille (*Question juive*, n° 1, n° 2, n° 3); l'autre touchant Engels et c'est l'admirable correspondance avec les Græber et peut-être certaines analyses anglaises (cf. *Die Lage Englands* de 1844). Sans ce double dossier il est bien difficile sinon impossible de cerner avec exactitude, la genèse et même le contenu des conceptions des deux classiques « sur la religion ».

Ces conceptions ne se juxtaposent probablement pas, et si le dossier textuel d'Engels est à première vue incomparablement plus abondant, c'est que les points de vue diffèrent. Il y a peut-être là deux approches sociologiques des phénomènes « religieux » : celle d'Engels qui serait une sociologie économique

et politique des faits religieux; et celle de Marx qui, au rebours, tendrait à être une sociologie « religieuse » (irrégulière et prophétique à la fois) des faits économiques (L'Argent, ce « dieu » jaloux d'Israël) et politiques (l'Etat ce néo-Médiateur).

La préface française s'aventure sans doute en présentant comme « explications » ou « preuves » ce qui demeure surtout des hypothèses de travail, pour une élaboration ultérieure qui, hélas, n'a guère avancé, encore que ces hypothèses aient indirectement fomenté des recherches pionnières en sociologie religieuse (Weber, Tawney, Troeltsch, etc...).

H. D.

174

MERLAUD (André).

Jean-Marie de La Mennais. La renaissance d'une chrétienté. Paris, Bonne Presse, 1960, 336 p. (Préface de S. Em. le Cardinal Roques).

Ecrit pour le centenaire de la mort de Jean-Marie de La Mennais, frère de Félicité, cette biographie vise avant tout à édifier. S'il est évidemment question de la fondation des deux instituts d'enseignants que laisse derrière lui cet homme d'une zèle religieux indiscutable, l'auteur ne semble pas lui-même avoir voulu étendre son ouvrage jusqu'aux limites annoncées par le sous-titre.

F. A. I.

175

MERTON (R.K.), BROOM (L.),
COTTRELL (L.S. jr.), éd.

Sociology Today, problems and prospects. (La sociologie d'aujourd'hui, problèmes et perspectives). New York, Basic books, 1959, 624 p.

L'originalité de cet ouvrage collectif qui réunit outre les éditeurs cités, des noms tels que ceux de Talcott Parsons et de Paul F. Lazarsfeld, est de s'attacher moins à résumer l'information sociologique qu'à préciser les problématiques soit générales, soit particulières aux diverses branches de la discipline. Comme l'indique avec force R. K. Merton dans son Introduction, il ne suffit pas d'aligner des faits et de demander « pourquoi » ils existent, mais il faut encore élucider les divers sens du mot « pourquoi » dans chaque cas et voir comment les interrogations se constituent en corps de problèmes. L'importance théorique de l'ouvrage se révèle considérable.

Dans ces conditions, on est un peu déçu de voir Charles Y. Glock qui traite le chapitre « Sociology of Religion » (p. 153-177) se contenter d'une étude critique des principales

tendances de la sociologie américaine dans ce domaine. Sans vain chauvinisme, on pouvait penser que la contribution française à une problématique de la sociologie religieuse eût pu être prise en considération (comme sont prises en considération par d'autres collaborateurs du même ouvrage les travaux de G. Friedmann, Cl. Lévi-Strauss, etc...).

Cette étroitesse de perspective au départ a pour conséquence une particularisation de la « Théorie sociologique générale de la Religion », qui est ramenée au problème de la fonction intégrative de la religion dans la société. Certes, l'auteur critique l'intégrationnisme vulgaire qui se contente de voir la société intégrée par la religion, ou la religion « contribuant à » intégrer la société. Reprenant une thèse inédite de R. Bellah, il envisage une pluralité possible de « systèmes superordonnés de signification » commandant les normes secondaires auxquelles obéit l'individu, mais le rôle des religions dans la société se réduit finalement à figurer parmi ces supersystèmes générateurs de normes.

Parmi les problèmes plus particuliers, l'auteur aborde successivement ceux de l'organisation des sociétés religieuses, de l'autorité, des attitudes individuelles et des rapports entre la religion et les autres sphères de la vie sociale. Relevons au passage l'évocation des tendances à la bureaucratisation dans de nombreux corps ecclésiastiques, celui de l'éducation des pasteurs et celui des « orientations religieuses » individuelles. Sur ce dernier point, l'auteur avait développé sa pensée il y a quelques années (*Towards a typology of Religious Orientations*, Bureau of Applied Social Research, Columbia University, 1954), cherchant à dépasser les catégorisations sommaires généralement employées. Bien que ce chapitre de la psycho-sociologie religieuse soit plus développé que les autres, il ne semble pas que, même dans le cadre américain, l'auteur ait suffisamment tenu compte, dans ce domaine, des travaux déjà effectués et des problèmes qu'ils soulèvent.

F. A. I.

176 MICHONNEAU (Georges).

Au risque de « rabâcher ». Pas de vie chrétienne sans Communauté. Paris, Ed. du Cerf, 1960, 160 p. (Coll. Rencontres, 58. Lettre-Préface du R. P. Congar).

Expérience de l'auteur, après 40 ans de ministère, dans trois paroisses où il a successivement passé : Petit-Colombes, Grand-Colombes, Belleville. Tout le livre est centré sur la participation à la communauté paroissiale des différents groupes qui la composent.

M. V.

177

Mission sans frontières. Rapport du colloque organisé par l'équipe de Parole et Mission, les 26, 27 et 28 février 1959. Paris, Ed. du Cerf, 1960, 266 p. (Coll. Foi Vivante).

Après tant de littérature improvisée, apologétique ou romancée, voici un petit ouvrage qui frappera par le sérieux de sa réflexion, sa perpétuelle référence au concret, son courage intellectuel. Trois coupes dans l'histoire de l'évangélisation chrétienne (Période primitive, par J. Colson ; le XIII^e siècle, par E. Duperray ; le XVI^e siècle, par L. Vereecke) sont encadrées par des exposés plus spéciaux : sur la notion d'Eglise particulière (Y. Congar) et les espaces sociaux de l'homme moderne (J. Thomas), sur les limites et les possibilités de la grande paroisse urbaine (H. Le Sourd). Deux autres rapports n'ont pas été publiés : l'un du P. Loew, dont la substance se retrouve dans son *Journal* (Arch., VIII, n° 114) ; l'autre, dont il faut regretter l'absence, du P. Chenu, sur « histoire et problématique de la mission en France en ses origines ».

L'objet de ce colloque était essentiellement théologique et pastoral, mais sa base était une situation historique et sociologique que les participants s'efforçaient d'appréhender correctement et qui conditionnait nécessairement leurs conclusions, d'autant plus que faits sociaux et faits ecclésiastiques sont ici en étroite connexion. Or cette base, bien qu'elle ne soit pas ici fournie par des recherches poursuivies en vue du colloque, n'en suppose pas moins plusieurs séries de travaux antérieurs dont elle offre comme une synthèse agréée au départ. Elle fait ainsi le point des dernières acquisitions, ou du moins de ce qui est reconnu pour tel par un groupe déterminé, en l'occurrence les animateurs de la revue *Parole et Mission*.

L'un des axes du colloque fut le rappel, ou la redécouverte, que l'Eglise n'est pas une fédération de communautés locales, même unies au sommet, et que la fonction épiscopale ne se réduit pas à la présidence d'Eglises particulières. Celles-ci se relient à une collégialité épiscopale, à vocation universelle, par où sont restituées aux ministères d'évangélisation une importance et une relative autonomie que la « territorialisation » de l'Eglise avait peu à peu effacées. Trop souvent, « les missionnaires ont sacramentalisé, et jamais ils n'ont proprement évangélisé... Le temps de la Parole est un temps autonome que l'on ne peut pas dépasser trop vite... L'autonomie de l'évangélisation vaut pour

elle-même et pas seulement pour préparer aux sacrements ». Mais, se demande-t-on, « qu'est-ce que la Parole aujourd'hui ? Comment faire entendre l'Evangile ? » Parfois, c'est se taire, nous dit-on ». Dans le monde d'aujourd'hui, quelles sont les valeurs qui seront « de la civilisation de demain », et pas seulement « valeurs infantiles balayées par l'avènement d'une conscience plus adulte ? » Et parmi les diverses ecclésiologies dont dispose le catholicisme, sont-elles toutes également aptes à animer la recherche missionnaire ?

Ce sont là d'importantes questions, que les débats consécutifs aux exposés et les conclusions tirées par le P. Liégé mettent en plein relief. Comme l'observe celui-ci, elles témoignent d'une « mise en question des théologiens dans leur théologie » à partir d'investigations dont l'intérêt s'affirme en même temps que la nécessité.

E. P.

178

MURY (Gilbert).

Essor ou déclin du catholicisme français ? Paris, Editions Sociales, 1960, 317 p. (Marxisme et religion).

Cet ouvrage est pour une notable part la réunion et la refonte d'articles dont les *Archives* (I, n° 100 ; II, n°s 82-83 ; III, n°s 74-75-76 ; IX, n°s 45 et 95) avaient signalé l'originalité : un philosophe communiste examine quelques travaux sur la sociologie du catholicisme et en interprète les données à la lumière de certaines thèses des classiques du marxisme. Il était important que le débat soit ouvert.

A vrai dire, le problème a déjà été abordé maintes fois en France et sans doute trouverait-on de quoi alimenter la discussion au niveau tant de la théorie (par exemple dans plusieurs articles des *Cahiers internationaux de sociologie*) que des techniques d'observations. Mais G. Mury s'en tient à une bibliographie très limitée qui passe sous silence cette amorce et retient essentiellement des *résultats* extraits des livres de Gabriel Le Bras, Fernand Bouvard, François Houtart, etc., de quelques monographies urbaines et de certains articles de journaux. Nous verrons que sa démarche s'en trouve fâcheusement mutilée et nous le regretterons d'autant plus que ce livre est intéressant en plus d'un point.

Nous ne nous attarderons pas à des remarques mineures : nombreuses fautes d'impression, références approximatives, répétitions (provenant sans doute du regroupement d'articles originellement dispersés), inexactitudes de détails. De telles négligences sont courantes dans les usages journalistiques ; encore ne

favorisent-elles guère la discussion scientifique. Il en va de même pour les multiples contradictions que recèle l'ensemble de l'ouvrage. Beaucoup de points faibles sont liés à l'échelonnement des dates des articles originels. D'ailleurs en relevant dans les notes la première apparition de chaque ouvrage ou article (de revue) de sociologie du catholicisme français, on trouve dans la première partie — rurale — 13 références, s'étalant de 1937 à 1954 (en mettant à part de brefs renvois aux actes de la 4^e Conférence internationale de sociologie religieuse, publiés en 1955) ; aucune monographie diocésaine n'est utilisée. Dans la seconde partie, urbaine, les 11 références vont de 1943 à 1958 ; les seuls recensements de pratique dominicale ayant porté sur toute une ville et compris dans ces références sont ceux de Paris, Marseille et Grenoble. Au total, les actes de la 4^e C.I.S.R. exceptés, il n'y a que quatre références postérieures à 1954, et toutes sont dans la seconde partie. La bibliographie est donc pauvre, vieillie et chronologiquement déséquilibrée.

Les affirmations hasardeuses fourmillent à un point qui exclut l'énumération. Nous nous bornerons à en relever quelques unes. Ainsi, comment l'auteur sait-il que *La Croix* « bénéficie du soutien financier des hommes du M.R.P. les plus liés à la hiérarchie » (p. 292) ? Où a-t-il pris qu'à ce journal « le 13 mai 1958 avait été accueilli avec faveur » (p. 272) ? Croit-il vraiment que, pour un chrétien progressiste « l'action morale se trouve associée à une totale indifférence envers les joies de la vie comme envers l'efficacité de l'effort entrepris pour assurer le triomphe du bien » (p. 295) ? Qu'on ne nous réponde pas que les sources d'informations sont interdites au non catholique : il est facile de lire les journaux, et l'auteur lui-même le fait d'une façon intéressante lorsqu'il s'agit de l'action du « Mouvement familial rural ». Ainsi, ce n'est pas un secret que le Séminaire de la Mission de France a reçu le 15 août 1954 le nouveau statut qu'une note de la p. 242 nous signale comme en préparation.

Encore faut-il choisir ses sources, et ne pas retracer l'histoire de l'intégrisme », par exemple, d'après un document hâtif, dont G. M. amplifie les erreurs en faisant de Mgr. Benigni un évêque qui fonda sous Léon XIII une société secrète dont *L'Action française* fut en France l'instrument le plus docile et que Pie XI tenta de dissoudre (p. 234). Diable !

Il serait fastidieux et stérile de multiplier de telles remarques, et nous avons mieux à faire en abordant les problèmes de fond.

L'auteur oppose le cléricisme rural des régions de pratique unanime et le catholicisme urbain fondé massivement sur les classes moyennes dépendantes, étant entendu que l'un et l'autre sont essentiellement animistes. Tout le livre est basé sur cette polarité, qui mérite un examen approfondi.

La description du cléricisme rural prend comme modèle la Vendée militaire et la Bretagne des chouans. Or, ces régions ont des caractéristiques historiques, économiques et sociales très différentes de celles des autres zones classées comme « pratiquantes » dans la « carte religieuse de la France rurale » établie par Fernand Boulard. G. M. admet d'ailleurs (p. 72) que l'Alsace, la Lorraine et les Flandres entrent mal dans ses généralisations. De plus, la carte précitée classe comme « pratiquantes » les zones à majorité d'adultes pratiquants, et non à *unanimité*. La lecture des remarquables monographies diocésaines publiées ces dernières années, amènerait G. M. à nuancer beaucoup de ses affirmations. Mais, pour nous en tenir à un seul critère, n'est-il pas significatif que les quotidiens les plus influencés par l'Eglise n'aient une diffusion prédominante qu'avec *Ouest-France* et le *Courrier de l'Ouest*, ce qui montre à quel point le clergé a une autorité limitée dans les autres zones à fort taux de pratique dominicale. Encore n'est-ce là que l'un des nombreux signes de la grande diversité des sociétés rurales à majorité pratiquante.

Sous ces réserves, les remarques de l'auteur concernant l'infrastructure économique pourraient servir d'hypothèses de travail, encore que la considération de l'échelon cantonal eût été souvent féconde. De même, ses analyses de comportements éthiques contrebalancent d'une façon stimulante celles que le clergé développe au nom de la « morale naturelle ». Par contre, les thèmes psychologiques sont bien discutables. « Il est clair, dans la perspective ouverte par M. Le Bras, que l'emprise de la foi dans les campagnes demeure à la fois très forte sur les gestes, mais très extérieure à l'esprit » (p. 57). Justement pas, car la contrainte ecclésiastique a influencé les croyances populaires et a intégré largement une mentalité née dans le cadre de la civilisation traditionnelle ; l'auteur lui-même cite l'exemple du polythéisme transposé dans le culte des saints. « La foi ne consiste que dans la pratique des rites et la pratique dépend d'un mode de vie périmé » (p. 94). La foi est au contraire une *attitude* dont les éléments cognitifs sont particulièrement déterminants. D'ailleurs, paradoxalement, G. M. cherche à interpréter les conduites religieuses à la lumière de représen-

tations et de sentiments nés d'une situation de classe. Dès lors, il est essentiel de voir comment l'influence de l'Eglise est précisément intériorisée ; somme toute, la contrainte elle-même ne s'exerce massivement que là où cette intériorisation est statistiquement dominante. La faible résistance de la pratique dominicale en cas de déracinement montre simplement que l'apprentissage et l'intériorisation des normes ecclésiastiques restent des phénomènes collectifs, d'autant plus constamment soumis à l'emprise du milieu que celui-ci est plus unanimement pratiquant. Mais ne trouve-t-on pas des processus en partie symétriques dans l'unanimité du « détachement » de certains milieux ou régions ?

Si les rapports sociaux de dépendance dans le cadre d'une technologie archaïque favorisent l'autorité du clergé dans quelques régions, il faut faire aussi la part des rapports avec la nature qui influencent les croyances et donnent un contenu psychologique particulier aux pratiques. La modernisation ne fait pas qu'ouvrir la campagne aux influences urbaines ; elle interpose entre la nature et le cultivateur des sources d'énergies « créées » par l'homme (électricité, moteur à explosion). D'autre part, comme l'a noté Marx, l'industrie est une forme exotérique de la science ; la mécanisation de l'agriculture est aussi la pratique d'une certaine forme de rationalisme.

La perspective de l'auteur, qui majore les effets de l'autorité et de la communication, le conduit à minimiser la part des phénomènes démographiques et écologiques, du statut des femmes dans la famille, des éléments culturels, et ainsi de suite. Cette position est la conséquence d'un schéma explicatif privilégiant certains facteurs dans un parallélisme économico-religieux assez peu dialectique, réduisant la réalité sociale à une mécanique trop simple et qui fonctionne à sens unique. C'est avec infiniment plus de souplesse que Marx et Engels ont donné l'impulsion à leur interprétation de la conscience religieuse.

Encore les techniques d'enquêtes étaient-elles bien moins élaborées dans ce domaine il y a un siècle. Or, la dialectique de la recherche des indices matériels — les seuls directement enregistrables — est inséparable de la reconstruction des réalités sous-jacentes. Toute synthèse au niveau des contenus significatifs doit se fonder aujourd'hui sur l'examen des opérations de l'observateur. Ainsi, lorsque G. M. écrit : « Naturellement si l'on parle de catégories socio-professionnelles, c'est pour éviter le terme redoutable, aux yeux des théoriciens bourgeois, de classes sociales »

(pp. 172-73), sa visée polémique lui cache ce que chaque enquêteur expérimente quotidiennement : les recensements civils sont réalisés en fonction d'impératifs pratiques qui conduisent l'I.N.S.E.E. à parler avec une juste modestie de « catégories socio-professionnelles », la classe sociale n'étant pas un critère directement applicable comme tel au niveau du questionnaire et du dépouillement ; par suite, les comparaisons entre pratiquants et population générale ne peuvent s'établir qu'en référence aux cadres de l'I.N.S.E.E. Finalement, pour parler des classes sans se payer de mots, il faut savoir quelles sont les « catégories socio-professionnelles » que l'on regroupe sous l'étiquette de chaque classe. Ainsi, nous l'avons noté, l'analyse que G. M. fait du catholicisme urbain repose sur la notion de « classes moyennes dépendantes » (cadres industriels ou commerciaux, employés, fonctionnaires, membres des professions libérales) qui formeraient les gros bataillons des pratiquants, — mis à part « les hauts cadres industriels et financiers, les patrons, les capitalistes de la banque [qui], ...quoique souvent peu soucieux de pratiquer eux-mêmes une religion mal faite pour les convaincre, ...concourent déjà largement [sic] à remplir les églises pour la cérémonie dominicale » (p. 205) ! Or, que trouve-t-on dans le code de l'I.N.S.E.E. au titre des « professions libérales et cadres supérieurs » ? Les « cas typiques » sont : avocat, notaire, médecin, professeur, écrivain, ingénieur, directeur (d'entreprise ou de service public), etc. Leur fort niveau de pratique et de participation à l'Action catholique est interprété comme « une dépendance acceptée » (p. 160) ; on a du mal à croire que le goût de la dépendance soit aussi exacerbé dans ces catégories et qu'elles aient vraiment un « sentiment poignant d'inefficacité temporelle » (p. 205). Au surplus, le bulletin du recensement de 1954 (Seine et Seine-et-Oise) était conçu de telle façon que le groupe « affaires » couvre : industriels, gros commerçants, professions libérales ; le groupe « cadres supérieurs » exclut les professions libérales. Aucun artifice ne permet d'introduire après coup de distinction de taux de pratique à l'intérieur de chacun de ces groupes. D'un groupe à l'autre, les taux diffèrent trop peu (respectivement 16,9% et 18,3% pour les hommes) pour qu'on puisse en tirer aucune inférence psychologique.

Citons d'autres exemples de motivation gratuitement attribuée à partir d'une information hâtive. P. 164, nous lisons : « Il est possible d'affirmer qu'à Paris, par exemple, moins de 60% des enfants sont baptisés ». Or, si l'on ne s'en tient pas à des évaluations

vieilles de 15 ans, mais que l'on recourt aux dénombrements complets effectués depuis, on constate que le taux réel se situe très près de 72% et n'a guère varié depuis 1908 ; les résultats ont été publiés. P. 180 : « Au stade de déchristianisation où sont parvenues nos cités majeures, il serait au moins aussi important d'étudier le taux des baptêmes que celui de l'assistance à la messe. Malheureusement, de telles recherches n'ont pas encore eu lieu, ou du moins été rendues publiques. C'est que ce sont surtout des considérations d'utilité apostolique qui ont guidé les sociologues du catholicisme — eux-mêmes presque tous catholiques. Or la conversion de conformistes saisonniers à l'observance régulière est infiniment plus fréquente et plus facile que celle de non chrétiens appartenant à un milieu en rupture totale avec l'Eglise ». En fait, depuis le début du siècle, on a publié à plusieurs reprises des statistiques de non-baptême ; c'est le critère des zones C dans la carte de Fernand Boulard (reproduite p. 59) ; ce dernier polémique sur ces taux dans la grande presse avec l'« Institut français d'opinion publique » (qui n'avait pas dit, contrairement à ce qu'affirme G. M., p. 241, que « 80% des Français pratiquaient activement leur religion », mais que 80% étaient baptisés, taux qui est non par trop excessif mais trop faible). Le fond du problème, c'est simplement que les dénombrements de baptêmes soulèvent des difficultés techniques que G. M. ne soupçonne pas.

Nous lisons p. 71 : « Comparons la pyramide des âges de la population parisienne et celle des ouvriers qui pratiquent la religion catholique. Il saute aux yeux que le renouvellement et l'augmentation du nombre des travailleurs dans la région parisienne tient à l'arrivée dans le département de la Seine de jeunes provinciaux généralement d'origine paysanne *âgés de moins de trente ans*. Or, c'est à *trente ans* que le nombre des pratiquants fléchit brusquement en milieu prolétarien. C'est-à-dire qu'un grand nombre de ces jeunes hommes venus des campagnes, mais soumis à l'action du milieu parisien, abandonnent l'Eglise une fois libérés de leurs automatismes ruraux ». Cette remarque s'inspire de chiffres portant sur quelques paroisses et réunis dans un ouvrage de 1952. Or, *Le Recensement de pratique religieuse dans la Seine* [du] 14 mars 1954, que G. M. utilise plus loin, donne la pyramide, calculée avec précision pour l'ensemble Paris-Banlieue ; le minimum se situe autour de 37 ans (exactement comme pour les autres groupes, sauf les milieux d'affaires), c'est-à-dire au creux de natalité dû à la première guerre mondiale. Si l'on considère les pourcentages d'ouvriers

messalisants par rapport à la population ouvrière totale, la descente est régulière jusqu'à la tranche 35-44, puis le taux se stabilise à 1,3 — 1,4% jusqu'à la retraite (pour les hommes). Encore une fois, une explication psycho-sociologique séduisante ne résiste pas à une critique technique pourtant fort simple. Et on pourrait faire des observations analogues presque à chaque page.

D'une façon générale, les interprétations psychologiques proposées par l'auteur sont plus vraisemblables — nous avons relevé des cas extrêmes — et parfois stimulantes. Mais le manque de technicité appauvrit ses hypothèses et les rend fragiles. Quand il se défend en soulignant que « l'idéologie semble pouvoir être plus difficilement abordée par le biais de la quantité » (p. 204), il prend uniquement l'exemple de Moreno pour condamner en bloc des « techniques si déformantes de l'objet » qu'on ne saurait en tirer « de conclusions bien instructives ». On se demande ce que Moreno vient faire dans un domaine où la psychosociologie moderne a déjà développé des recherches considérables qui mériteraient au moins d'être connues et discutées, et où la rigueur, même mathématique, ne se limite pas à la quantité.

Il est essentiel de noter que toutes ces remarques ne portent pas sur les théories et hypothèses contenues dans l'œuvre de Marx et d'Engels, mais sur une attitude bien peu marxiste, que G. M. exprime sans ambages : « Les données statistiques de la sociologie religieuse ne nous apportent, avouons-le, aucune perspective nouvelle sur le plan des idées pures » (p. 204). C'est pourquoi le livre de G. M. n'est nullement un test infirmant l'éventuelle fécondité du marxisme en sociologie du catholicisme. Il montre seulement que la pensée schématique, mécaniste et le dogmatisme sont scientifiquement aussi stériles lorsqu'on les manie au nom du marxisme que dans un cadre « animiste » (nous l'avions noté déjà à propos d'ouvrages catholiques ; voir *Archives*, VIII, n° 78).

G. M. déplore les difficultés d'une « coopération active entre sociologues catholiques et non catholiques dans un domaine où la recherche des faits semblerait pouvoir réaliser l'accord des esprits ». Certes, il y a là une difficulté réelle qui n'est pas encore complètement levée. Mais cette difficulté se rencontre pour toute enquête menée à l'intérieur d'un groupe organisé par des personnes qui n'en sont pas membres. C'est pourquoi le Groupe de Sociologie des Religions s'est attaché à mettre concrètement en œuvre une coopération sans discrimination d'attaches personnelles.

Pour nous, le fait d'être croyant ou non, communiste ou non, ne qualifie ni ne disqualifie qui que ce soit pour étudier sérieusement la sociologie de la religion. Du côté marxiste, non seulement l'exemple des contributions de chercheurs des pays du socialisme mais la collaboration avec divers savants français s'est révélée fructueuse.

De même, nous lisons p. 33 : « Une confusion est de plus en plus volontairement établie entre une sociologie de la religion, c'est-à-dire un effort pour mieux connaître la nature des pratiques, des croyances, des institutions, et la sociologie religieuse, c'est-à-dire un effort des fidèles et des prêtres accompli en vue de déterminer les moyens les plus efficaces d'organiser l'apostolat. L'Université a cédé sur ce point capital à la pression de Rome, puisque le grand maître du groupe de sociologie religieuse de la Sorbonne est M. Le Bras, lui-même conseiller écouté du Vatican » (p. 33). Et voilà comment on bâtit un mythe ridicule fondé sur l'ignorance : encouragé par Marcel Mauss, Bouglé, Granet et Simiand, Gabriel Le Bras a mené depuis 1931 une lutte où il fut presque seul pendant plus de 10 ans, pour faire déboucher un programme de recherches qui n'a son équivalent pour aucun autre groupe social que le catholicisme. C'est donc un travail créateur d'une grande fécondité scientifique, qui a promu cet auteur au rang de leader incontesté de la sociologie contemporaine des religions en France. Mais G. M. semble s'imaginer que cette œuvre et ce rôle résultent d'une pression du Vatican ! Les détails de l'accusation sont d'ailleurs aussi fragiles que le fond : Gabriel Le Bras n'est pas professeur à la Sorbonne, il est conseiller technique (et non politique) du Ministère français des Affaires étrangères, aucun organisme ne s'appelle « Groupe de sociologie religieuse » ; quant au « Groupe de sociologie des religions », rattaché au C.N.R.S. (Centre d'Études Sociologiques), il produit les *Archives*, dont la collection suffit à réfuter le manichéisme de G. M. D'une façon générale, d'ailleurs, cet auteur fait preuve d'une méconnaissance spectaculaire de la genèse de la sociologie religieuse en France, comme en témoigne la longue note consacrée à ce sujet (p. 241), qui oublie tranquillement tout le XIX^e siècle, l'école de Le Play, les monographies antérieures à 1914, Jacques Valdour, Saintyves, Arnold Van Gennep, Robert Hertz et les diverses autres contributions du groupe de l'*Année Sociologique*, le Centre Pastoral des Missions à l'Intérieur, et ainsi de suite.

Si l'on est déçu de voir un livre qui pose des questions passionnantes buter sur des lacunes d'information et de technique, si même on

doit reconnaître que ces faux-pas reflètent un certain manque de dialectique dans la théorie et la méthode, du moins peut-on retenir comme prémices pour l'avenir cette première position de thèse du côté communiste dans un domaine où la coopération entre chercheurs de tendances variées reste le meilleur moyen de dépasser le dogmatisme et la propagande pour accéder au plan de la science expérimentale. Qu'on voie dans notre analyse l'expression d'une déception, certes, mais aussi d'un espoir tenace.

J. M.

179

NICHOLS (Roy F.).

Religion and American Democracy. (Religion et Démocratie aux Etats-Unis). Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1959, VII-108 p.

En deux chapitres suivis d'une bibliographie succincte, le Professeur Nichols s'efforce de définir le rôle joué par les représentations religieuses dans la constitution de la démocratie américaine. Il n'y a, si l'on veut, rien de neuf en ces pages. Pourtant, sous la plume d'un spécialiste habitué à ces questions, citant continuellement des textes ou les évoquant dans un style d'une noblesse rare, le sujet se pare d'une lumière nouvelle. Le second chapitre, intitulé *La Religion de la Démocratie Américaine*, constitue peut-être l'apport le plus original de l'auteur. Le Pr. Nichols y insiste sur le rôle social joué par les Eglises dans les grandes luttes du XIX^e siècle, et, plus encore, sur la signification sociologique des querelles arminiennes. Ces disputes, facilement taxées de byzantines, sont à l'origine de la conception pratique de la liberté démocratique. Mais, par contre coup, la démocratie politique se voit religieusement sanctionnée. De là cette religion de la Démocratie que l'auteur semble avaliser et dont M.E. Marty a donné une si brillante analyse dans un ouvrage qui sera recensé dans ces colonnes.

J. S.

180

NIEDERBERGER (Oskar), SMB.

Kirche, Mission, Rasse. Die Missionsauffassung der Niederländisch-Reformierten Kirchen von Süd-Afrika. (Eglise, Mission, Race. La conception missionnaire des Eglises réformées néerlandaises d'Afrique du Sud). Schöneck-Beckenried, 1959, XVIII-402 p. (Supplément IX de la *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*).

Cette thèse a évidemment l'intérêt d'être publiée au moment où des incidents graves ont

attiré l'attention sur le problème racial en Union sud-africaine ; mais il s'agit d'une thèse et d'une thèse fort sérieuse, qui nous a semblé bien informée ; écrite par un Prêtre des Missions étrangères de Bethléem, il faut en louer l'objectivité. L'ouvrage débute par une rapide mise au point sur les Eglises réformées de Hollande où, on le sait, coexistent deux Eglises la *gereformeerde Kerk* et la *herovormde Kerk* (Eglise réformée et Eglise réformée) ; il souligne certains aspects des conceptions missionnaires de ces Eglises, en se fondant en particulier sur la *Cessio Belgica*. Puis il étudie les débuts des Eglises réformées en Afrique du Sud, décrivant rapidement la situation raciale et ses aspects sociaux et religieux. De plus il nous montre la très forte imbrication qui existe dès le début entre l'Etat et les Eglises, soulignant le contrôle exercé par les Eglises-mères. On eût aimé cependant trouver des indications ici sur l'influence qu'ont pu jouer des huguenots français dont le rôle socio-économique fut si important. Le XIX^e siècle entraîne une transformation considérable de la situation puisque les Anglais prennent la place des Hollandais au Cap après 1795 ; cela entraîna, on le sait, un grand exode vers le Nord, le Grand Trek. Le P. Niederberger envisage alors le renforcement de l'Eglise, décrivant au passage mais fort rapidement sa vie intérieure ainsi que sa politique missionnaire. Une dernière partie, la plus importante du livre, il est vrai, puisqu'elle constitue plus de la moitié de l'ouvrage, étudie les problèmes actuels. Elle envisage d'abord les soubassements politiques et nationaux des conceptions religieuses ; mais ne serait-ce pas le contraire ? Tout ce passage manque d'une étude réellement approfondie des fondements théologiques de la conception réformée hollandaise de la race ; le sujet nous paraît ici un peu escamoté malgré les citations de *Mat.* 28, 19 et 24, 14 et *I Cor.* 7, 20 ou *I Cor.*, 10, 1-11, dont l'exégèse n'est d'ailleurs pas faite. Un long chapitre est ensuite consacré à la mission proprement dite, chez les Bantous, dans les divers territoires de l'Union comme dans les territoires étrangers en particulier en Afrique centrale comme en Rhodésie ou en Nigéria. L'ouvrage s'achève par une étude de la mission dans son devenir comme dans ses méthodes. En définitive, un gros ouvrage qui laisse un peu sur la faim ; ouvrage plus historique et politique que théologique et sociologique ; les conceptions n'apparaissent pas aussi clairement que le titre le laisse entendre et on regrette que la description des champs de mission demeure aussi superficielle. Mais il y a là une masse de faits rassemblés pour la

première fois : à l'heure actuelle, cet ouvrage bien informé est appelé à rendre de grands services.

F. G. D.

181

NILES (Daniel T.).

Die Botschaft für die Welt. (Mission pour le Monde). Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1960, 111 p.

Cette brochure traduite de l'américain est un ouvrage d'apologétique destiné au mouvement des *Etudiants pour la Mission chrétienne* ; écrit dans les perspectives du Mouvement œcuménique, il est un rappel rapide, facile à lire des thèmes fondamentaux de la théologie de la Mission.

F. G. D.

182

NOSER (Hans Beat).

Pfarrei und Kirchgemeinde. Studie zu ihrem rechtlichen Begriff und grundsätzlichen Verhältnis. (Paroisse et Eglise. Etude de leur concept juridique et de leur rapport fondamental). Fribourg, Universitäts-Verlag, 1957, XVI-175 p. (Band 13 der freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat).

C'est sous l'angle du droit que l'auteur traite ici de l'emboîtement des deux institutions, mais en se préoccupant de savoir quelles notions d'ordre social interviennent dans les textes canoniques (par exemple, il s'agit de savoir quelle est la part du territoire, de la population, des paroissiens ou de la communauté dans la définition canonique de la paroisse). L'auteur cherche surtout l'articulation entre la paroisse, institution de droit ecclésial, et l'Eglise, association reconnue par le droit civil. Cette analyse jette une lumière utile sur des questions telles que celle de l'élection du curé par ses ouailles.

J. M.

183

OLDENBOURG (Zoé).

Le Bûcher de Montségur. Paris, Gallimard-N.R.F., 1959, 452 p. (Trente Journées qui ont fait la France, n° VI).

Le 16 mars 1244, la forteresse de Montségur, dernière place-forte du Catharisme languedocien, se rendait au troupes du roi de France après neuf mois de siège. Avec les cendres des deux cents *parfaits* brûlés au pied du mont, s'envolait dans l'azur le dernier espoir de *Paratge* vaincu. Des Alpes aux Pyrénées les braises dispersées de la civilisation occitane devaient désormais aller refroidissant. L'hérésie détruite, l'unité française se forgeait. Madame

Zoé Oldenbourg nous raconte dans cet ouvrage la fin du Catharisme méridional dans la Guerre — ou la Croisade — des Albigeois, et parallèlement la fin de l'indépendance relative et de la civilisation des Pays d'Oc. Il y avait là un thème magnifique à un exposé historico-sociologique. A notre avis, il est en partie gâché par un parti-pris anti-catholique regrettable. Non que l'ouvrage manque de qualités. On y trouvera, par exemple, des jugements très nuancés sur la religion cathare comme hérésie du Christianisme. L'auteur réfute très perspicacement la théorie de F. Niel voyant dans l'Albigisme une religion solaire. Elle a également bien compris les côtés politiques de la Croisade contre l'hérésie méridionale. Elle met en relief comme il le fallait le caractère patriotique de la résistance des Occitans. Ils avaient conscience de défendre leur existence nationale et leur patrimoine culturel et non une hérésie que bien peu épousèrent. Cependant on est loin d'avoir tout dit sur la question lorsqu'on a démasqué sa signification politique.

L'histoire de la *Croisade* contre les Albigeois se place dans la perspective des *croisades* d'une part, des messianismes dynastiques naissant d'autre part, ce qui n'est pas sans rapport avec les expéditions en Terre Sainte, comme Alphanéry l'a bien montré, et enfin, dans le cadre des prétentions théocratiques de la Papauté. Faute d'avoir compris cela, l'auteur de notre ouvrage a simplement effleuré le sujet. L'enchevêtrement du politique et du religieux ne relève pas de la seule et éternelle duplicité humaine. Il surgit ici de la dynamique d'une situation socio-religieuse complexe où les messianismes des X^e-XII^e siècles, frustrés de leur attente par les échecs en Terre Sainte, se retournent contre eux-mêmes dans un affrontement apocalyptique à la fois religieux et politique. Ainsi la civilisation occitane entraînera-t-elle dans sa tombe tous les espoirs sans lendemain d'un Royaume à venir d'En-Haut au profit de la théocratie pontificale et des nationalismes monarchiques. Il n'est pas sans signification pour nous que la victime de cet affrontement ait été le pays de l'armée des pauvres et des mystiques qui, à la première Croisade, découvrirent les instruments de la Passion et dont le chef se vit refuser la couronne de Jérusalem au profit d'un Godefroid de Bouillon lequel dut son élection aux intrigues cléricales. Madame Oldenbourg aurait sans doute moins sommairement traité les ennemis de l'Albigisme et des Comtes de Toulouse, donné également un caractère bien plus profond à la résistance méridionale, si elle avait tenu compte de ces faits. On la remerciera tout de même de nous avoir fait

un récit fort clair des événements de cette expédition, basé sur les meilleures sources et agréablement illustré, d'avoir rappelé aussi, aux mémoires oubliées, ce qu'a coûté l'unité française. Remarquons encore, dans la section bibliographique consacrée aux œuvres littéraires inspirées par la Croisade des Albigeois, une omission regrettable. Il convenait de citer le poème épique en Langue d'Oc dû à Félix Gras, publié en 1882 et intitulé *Tolosa*. C'est peut-être la seule œuvre moderne de valeur dans ce domaine.

J. S.

184

Les Pèlerinages. Paris, Ed. du Seuil, 1960, 373 p. (Coll. Sources Orientales, 3).

Après les cosmogonies (*Arch.*, 9, n° 141) et les rêves (*Arch.*, 9, n° 155), voici le troisième volume de cette collection dont nous avons signalé l'originalité. Dix contributions le constituent : Égypte ancienne (J. Yoyotte), Israël (M. Vieyra), Islam (M. Hamidullah), Perse ('A. Anwâr), Inde (Cl. Jacques), Tibet (A.M. Large-Blondeau), Indonésie (J. Cuisinier), Madagascar (S. Bernard-Thierry), Chine (K. Schipper), Japon (S. Usaku). Trois traits ont été retenus pour définir le pèlerinage : la sainteté du lieu où l'on se rend spécialement ; le déplacement collectif ou individuel vers ce lieu ; l'intention qui commande ce déplacement. Chaque civilisation a été étudiée pour elle-même, sans préoccupation ni de comparatisme, ni d'unanimité dans l'interprétation. De là, par exemple, des affirmations qui parfois étonnent, par exemple celle de M. Vieyra pour qui le pèlerinage relève essentiellement d'une religion de nomades. Mais c'est ailleurs, semble-t-il, dans le caractère de pure description ethnographique, qu'il faut situer le point faible de l'ouvrage. A vrai dire, parce qu'il est composé d'une série de monographies, cette faiblesse y est plus sensible que dans les volumes précédents qui se présentaient avant tout comme des anthologies. Et pourtant, comme l'ont noté les préfaciés, que de questions soulève ce phénomène !

E. P.

185

PIOLI (Giovanni).

La religione di Gesù e la Chiesa romana. (La religion de Jésus et l'Eglise romaine). Manduria, Lacaita, 1960, 260 p.

Dans ses 25 chapitres, trois ensembles se laissent discerner : une histoire du christianisme, des manuscrits de la Mer morte à la période contemporaine, une critique de la politique vaticane, les perspectives d'un ultrachristianisme dans un monde nouveau.

L'ouvrage apparaîtra comme le testament spirituel d'un des rares survivants du modernisme catholique. Témoignage d'un homme dont nul en son pays n'a jamais contesté le désintéressement, la noblesse de cœur, le dévouement aux grandes causes de l'humanité, le courage civique et intellectuel. Prise de position aussi sur les problèmes religieux qui, plus que jamais, divisent les hommes d'aujourd'hui, par un homme que ses récentes publications situent sans équivoque : un volumineux *Fausto Socino* et plusieurs brochures en faveur de la non-violence.

E. P.

186

Politique et religion. Paris, Fayard, 1959, 220 p. (Recherches et Débats du C.C.I.F., cahier 26).

Terrain depuis longtemps retourné et labouré en tous sens, mais où règne cependant une grande incertitude de pensée, notent justement les préfaciés. De là leur projet, pour élucider le « malaise », de passer en revue les positions politiques tenues par les chrétiens (entendons les catholiques) dans la France actuelle. On pouvait espérer, avec M. Prélot, que l'analyse des idées — dans laquelle il voit, de préférence à la *sociologie*, « la discipline la plus apte à éclairer nos difficultés présentes » — aiderait à dénuder les racines profondes et dévoilerait les implications des positions antagonistes ou voisines, et en particulier qu'elle éclairerait la nature (politique ou religieuse) des désaccords fondamentaux. Mais, dans l'ensemble, les contributions en restent trop au plan de la littérature facile, de l'exposé abstrait ou de l'auto-justification, parfois avec une pointe polémique. Il eût fallu plus de rigueur intellectuelle et d'information positive pour renouveler et faire avancer la question.

E. P.

187

RINGGREN (H.) et STRÖM (A.V.).

Les Religions du Monde, tr. de l'allemand par R. Jouan. Paris, Payot, 1960, 462 p.

Ce manuel d'histoire des religions, œuvre de deux professeurs d'histoire à l'Université d'Upsal, veut embrasser l'ensemble des religions connues, depuis celles des Égyptiens jusqu'à celles des peuples sans écriture. Il rendra certainement service aux étudiants qui veulent se faire une idée rapide de ce qu'est le domaine de l'histoire des religions, surtout à cause de son index et de sa bibliographie. Ce livre suit les méthodes traditionnelles d'exposition en la matière ; il n'apporte aucun

point de vue nouveau, à un moment où on sent, de tous côtés, la nécessité du renouvellement des méthodes et des perspectives.

R. B.

188

RONDOT (Pierre).

L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui. Paris, Ed. de l'Orante, 1958, 376 p. (tome I).

Le titre souligne la méthode régressive adoptée par l'auteur : « Nous renonçons délibérément à imposer le respect de l'ordre chronologique ». L'ouvrage part en effet « de la communauté musulmane » telle qu'elle est aujourd'hui : sa situation dans le monde, ses effectifs, ses tendances, son climat social et politique. Il passe ensuite à la « communauté musulmane telle qu'elle se ressent », chapitre consacré au frémissement de l'Islam d'aujourd'hui avec une attention particulière tant pour les mesures de la vie religieuse que pour ses corrélations politiques ou nationalistes. Un deuxième chapitre étudie l'évolution de la communauté telle qu'elle a été : le Dieu, « Allah Dieu unique » ; le Prophète, Mahomet ; le livre, le Coran ; la communauté, ses bases, ses observances, son organisation interne.

Les trois dernières parties (IV, V, VI) étudient la dynamique de l'Islam, ses différenciations, quelques cas particuliers (Turquie kémaliste, musulmans soviétiques), les mouvements et tendances de l'Islam moderne... Une conclusion rappelle le désintéressement nécessaire à tous contacts islamo-chrétiens. Ouvrage qui se veut et qui est ouvrage de sociologie compréhensive : « Respect, amitié, patience, absence d'orgueil, ces vertus... seront aussi celles du sociologue, attentif à la survie, à la croissance, à la mission divine des communautés humaines et qui ne pourra jamais les comprendre s'il n'a d'abord eu pour elles de l'estime et de la sympathie » (p. 328).

H. D.

189

ROUTLEY (Erik).

English Religious Dissent. (Le Non-Conformisme Anglais). Cambridge, The University Press, 1960, VII-214 p.

Cet ouvrage d'un pasteur congrégationaliste qui fut un temps professeur d'Histoire Ecclésiastique à Mansfield College, Oxford, constitue un paradoxe d'au moins deux points de vue. Il paraît dans une collection consacrée aux Institutions anglaises ; il vient d'une plume oxonienne et sort à Cambridge. Pour relier par un pont ces deux Universités, il aura fallu tant de temps que le Non-Conformisme en est

devenu une vénérable institution nationale. Le pasteur Routley parle en historien, mais d'un genre honnête, urbain, ni sec ni pointilleux. Ses chapitres font penser, par leur ton et leur style, à autant d'aimables conversations autour d'une tasse de thé. Mais que de précisions et de jugements doucement ironiques ou paradoxaux en apparence derrière ce voile pudique destiné à ne pas effrayer le lecteur moyen. Parce que l'auteur saisit pleinement la vérité ironique dont les Presses de l'Université de Cambridge le forcent à rendre compte, son ouvrage, sans recourir au jargon de métier, prête une grande attention aux aspects sociologiques de l'histoire qu'il conte. Peut-être le récit des événements du XVII^e siècle aurait-il gagné à être plus strictement fouillé de ce point de vue. Mais M. Routley se se rattrape pour les XVIII^e et XIX^e siècles, avec beaucoup de bonne grâce. Son ouvrage se termine tout de même d'une manière un peu abrupte, à notre avis, par une énumération des nouvelles formes de dissidence, venues pour la plupart des Etats-Unis et qu'il juge rapidement *most un-English*. Ce n'est pas si sûr, si l'on veut bien permettre cette sorte de remarque à un *alien*. Le Pentecôtisme, par exemple, semble bien continuer l'ancienne tradition du non-conformisme autochtone et remplir, en partie, dans le monde d'aujourd'hui, le rôle sociologique des premiers conventicules dissidents de l'Angleterre élisabéthaine. D'ailleurs, cette prétendue importation n'est que le choc en retour du Réveil du Pays de Galles. Il est vrai que l'auteur se cantonne aux choses anglaises et ne va point jusqu'à juger des britanniques ! De toute manière, dans une génération ou deux, le Pentecôtisme actuel sera fort probablement considéré *most English* lui aussi.

Cet excellent ouvrage nous a réservé une très grosse surprise d'un point de vue de détail, lorsqu'il parle de l'Anabaptisme. Plusieurs fois (pp. 30, 78, 96), il décrit les Mennonites comme une réorganisation des sectateurs de Jan Mattys et Jan Bockelson, et les qualifie d'Anabaptistes des Derniers Jours. Menno Simons a suffisamment usé de plumes contre Mattys et Bockelson pour qu'il ne puisse subsister aucun doute sur ses sentiments à leur égard. De même, on ne peut en aucune manière mettre sur le même pied Ranters et Mennonites comme l'auteur le fait p. 96. Ces derniers représentent le Biblicisme le plus strict, et les premiers l'Illuminisme le plus échevelé. Juger de Muntzer et de Dirk Philips en une même appréciation est également déplacé. Ce dernier fut bien un modéré et un pacifiste ; ce n'était pas du tout le cas du premier. Un petit détail encore : le

titre de l'ouvrage de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, est incorrectement donné, p. 201, note 3.

Ces petites erreurs n'empêchent pas l'ensemble de l'ouvrage d'être très attachant et particulièrement recommandable.

J. S.

190

ROUX (Jean-Paul).

L'Islam au Proche Orient. (Egypte-Arabie-Palestine-Syrie-Liban-Jordanie-Iraq). Paris, Payot, 1960, 271 p.

On ouvre le troisième ouvrage de J.-P. Roux sur l'Islam au Proche Orient avec le même intérêt que l'Islam en Asie (*Arch.*, VI, n° 155) et l'Islam en Occident (*Arch.*, IX, n° 147) ; on le lit avec le même confort intellectuel (la sûreté de la documentation s'additionnant à une profonde et sympathique compréhension du sujet) et on en achève la lecture à regret. Les nombreux renvois aux deux autres volumes révèlent l'unité profonde de l'œuvre, tandis que les mensurations beaucoup plus restreintes de l'aire géographique ici envisagée permettent l'approfondissement de certains points qui, sous l'angle de la sociologie des religions, offrent un singulier intérêt : précisions sur les sectes, proportions et rapports des trois grandes confessions monothéistes, sens et poids d'une évolution sans cesse contrariée, mais inéluctable de l'Islam, problèmes multiples et cruciaux d'un nationalisme qui se heurte à un pan-arabisme et à un pan-islamisme (notions soigneusement distinguées parce que trop souvent confondues dans les esprits, et dont l'auteur montre à quel point elles s'imbriquent et invitent à cette confusion). Avec son acuité ordinaire, il a su montrer l'in vraisemblable mais réelle complication de ce monde, frontière de deux mondes, assis sur trois continents, participant aux problèmes de tous ces horizons, où, plus qu'en aucun autre point de l'Islam, les interactions d'un passé prestigieux et d'un présent, pour eux longtemps inactuel — se solidarisent avec les différences ethniques, religieuses, politiques pour faire du Proche Orient un volcan, aux redoutables éruptions.

La méthode employée est analogue à celle des autres ouvrages du même A., la distinction entre Arabe et Islam étant à la base des quatre parties. « L'infrastructure arabe de l'Islam », « Les hommes et leurs cultures », qui, tout en faisant une large place — justifiée — à la géographie physique, offre un aperçu historique sur les grandes civilisations qui jadis ont fait de ce point du globe un foyer rayonnant : « Que cela nous plaise ou non, les

arabisés d'aujourd'hui sont les descendants très authentiques, transformés par l'Islam et déjà auparavant par leur vieillesse et leur défaite, des architectes pharaoniques et des légistes assyriens » (p. 19). La troisième partie veut faire comprendre le présent par la connaissance du passé et s'intitule : « Histoire » (de l'Islam) et va jusqu'aux événements les plus récents, résumés dans un tableau chronologique. La 4^e partie enfin, « L'Islam au Proche Orient arabe », envisage les possibilités de réformes par l'intérieur, naturellement suscitées par le réveil des Musulmans au contact des Occidentaux, et les aspects que revêtent au Proche Orient les questions étudiées dans les autres volumes : féminisme, héritage, laïcisme, contrôle des naissances, etc. Les deux derniers chapitres méritent mention spéciale : « Islam et Christianisme dans le Proche Orient arabe » et « Quelques aspects de la vie religieuse », où sont situées sociologiquement les forces en présence et connotées les bases d'une collaboration entre les confessions, surtout au plan pratique.

M.-R. M.

191

SERR (Gaston).

Une Eglise protestante au XVI^e siècle, Montauban. Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1958, XII-167 p.

Cette monographie d'Eglise locale est différente de ce que l'on nous présente habituellement ; en effet au lieu d'une histoire proprement événementielle nous nous trouvons ici en présence d'une histoire sociale, nous dirions presque une sociologie, de l'Eglise de Montauban au XVI^e siècle. Passant rapidement sur les circonstances de la création de l'Eglise en 1559 l'auteur se consacre à la description des organismes, à une étude nuancée de la vie culturelle de la paroisse de Montauban. Dès sa fondation la nouvelle Eglise adhère à la Confession de La Rochelle et à la Discipline de 1559 ; elle va fonctionner suivant le régime presbytérien-synodal. Aussi l'auteur s'attache-t-il à nous dire tout de suite quels fidèles on y trouvait. Il les groupe en trois types différents : les *Réformés de conviction*, essentiellement nobles et bourgeois, avec, au moins dans les débuts, « une faible minorité des classes populaires » ; les *Réformés de surface* qui « se trouvaient dans toutes les classes sociales, spécialement dans le peuple. C'étaient généralement des personnes pauvres ou ignorantes, ou des paysans détachés plus ou moins des pratiques religieuses du Catholicisme qui imitèrent l'exemple des personnes gagnées à la Réforme » ; enfin, les *Réformés par politique*, qui « comprenaient des libre-

penseurs, voyant dans l'Eglise réformée un moyen d'affranchissement à l'égard du clergé. L'Ecriture sainte, pas plus que les doctrines du Calvinisme n'entraient en considération. Le Dr Serr précise d'ailleurs : « Ils étaient plus ou moins encouragés par les bourgeois qui adhèrent à la Réforme pour conserver leur influence dans l'administration de la Cité ». Il y a là une série de remarques très neuves sur le caractère sociologique des premiers Réformés ; ce caractère, fort contemporain, d'Eglise bourgeoise, d'Eglise disons d'« Intellectuels », est-il particulier à l'Eglise de Montauban, doit-on le généraliser ? Regrettons en tout cas que les remarques du Dr Serr ne soient pas mieux précisées.

Comme les autres Eglises de cette époque, c'est à un Consistoire, composé de pasteurs, de diacres et de laïcs qu'est confié le soin de la diriger et, « pour éviter que l'un des pasteurs puisse avoir prééminence sur les autres », la présidence du Consistoire était partagée alternativement entre les divers pasteurs. Le rôle du Consistoire est fondamental mais notons la part prise par les laïcs dans la vie spirituelle de l'Eglise. D'autre part le Consistoire a la charge de faire respecter la discipline et la morale ; notons, au passage, qu'en 1595 il rappelle à l'ordre « plusieurs personnes qui ne fréquentent point les prêches ». Une large part est faite dans l'ouvrage aux divers Ministères de l'Eglise, de charité et d'enseignement en particulier.

Nous avons donc là une étude riche de substance, très neuve dans sa conception, qui appelle d'autres monographies qui permettraient d'éclairer plus profondément l'histoire des origines de la Réforme ; serait-elle « un immense appétit de divin » ressenti seulement dans les milieux cultivés comme semble le penser par moment le Dr Serr ?

F.G. D.

192

SHEEHAN (Arthur).

Peter Maurin : *Gay believer*. (Peter Maurin, le croyant joyeux). New York, Hanover House, 1959, 217 p.

Peter Maurin (1877-1949) a été une des figures marquantes et pittoresques du catholicisme américain. Né en France, paysan du Gévaudan, il entre chez les Frères des Ecoles chrétiennes et, nommé à Paris, participe à l'œuvre des Cercles catholiques, puis adhère au Sillon qui le marque profondément. Dès avant la condamnation de ce dernier, il s'en détache, et émigre en 1909 au Canada puis aux Etats-Unis où il est réduit aux travaux durs et incertains « au coude à coude avec le

prolétariat », où peu à peu s'élabore sa pensée sociale, la « Révolution verte » opposée à la Révolution rouge, et le christianisme au marxisme. En 1932, enfin, il réussit à fonder le mouvement catholique ouvrier américain et le célèbre *Catholic Worker*. La biographie, malheureusement, tient moins qu'elle ne promet : elle s'absorbe dans le souvenir d'un homme « qui ne fut pas comme les autres ». La période française ne témoigne pas d'une parfaite familiarité de l'auteur avec sa documentation.

E. P.

193

SIMON (Chanoine A.).

Le parti catholique belge (1830-1945). Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1958, 160 p.

Le chanoine Simon, dont nous avons déjà signalé avec éloge l'ouvrage documentaire *L'hypothèse libérale* (Arch., 5, n° 163) s'intéresse avant tout aux débuts du parti catholique belge, ou du moins à ce qui en tient lieu, car le parti catholique proprement dit ne se forme qu'en 1884. Aussi l'intérêt principal de l'ouvrage réside-t-il dans l'analyse des paradoxes caractérisant l'action plus ou moins organisée des catholiques belges dans la vie politique du pays depuis la révolution de 1830. Paradoxes se présentant dès le début de cette action marquée d'une double influence mennaisienne libérale et ultramontaine, se poursuivant par une situation ambiguë à l'égard du *parti libéral*, anticlérical mais avec lequel un *consensus* est inévitable sur le plan constitutionnel ; paradoxe enfin d'un parti dont la politique se fit de fait conservatrice, mais qui, lorsqu'il se constitue en parti, n'avait pas de programme proprement politique. Formation transitoire, le parti catholique, sclérosé, devait faire place, en 1945, à une formation d'un type nouveau. L'auteur, malgré sa sévérité sur bien des points entend montrer néanmoins le rôle capital joué par le parti catholique dans l'histoire politique de la Belgique, histoire inséparable de la structure même du régime constitutionnel et parlementaire du pays. Il a su faire de ce petit livre un ouvrage dense et vigoureux.

F.A. I.

194

SOLOVIEV (Alexander V.).

Holy Russia. The History of a Religious-Social Idea. (La Sainte Russie. Histoire d'une idée socio-religieuse). La Haye, Mouton et Co, 1959, 61 p.

Cette plaquette reproduit, en langue an-

glaise, un article publié dans une revue bulgare en 1927. L'auteur y expose rapidement les étapes qui mènent de l'acceptation du Christianisme et de ses exigences par les princes russes à l'idée d'une prédestination de la nation russe dans le dessein divin. On y voit le clergé devenir subordonné au trône après lui avoir suggéré sa grandeur et forgé à son usage des perspectives de monarchie théocratique. Dostoïevsky a répandu la croyance au rôle messianique de son pays hors de ses frontières. On regrette que les transformations contemporaines de l'idée de la Sainte Russie n'aient pas été du tout envisagées.

J. S.

195

TAVENEAUX (René).

Le jansénisme en Lorraine (1640-1789). Paris, Vrin, 1960, 759 p. (Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France).

En présence de cette thèse d'histoire, qui porte exactement sur un siècle et demi, on ne sait ce qu'il faut admirer le plus, de la somme de travail qu'elle représente ou de la maîtrise dans l'exposé dont témoigne son auteur. Nous y reconnaitrons une autre qualité, fort appréciée ici : formé aux rigoureuses méthodes historiques, R. Taveneaux n'est jamais écrasé par elles ; loin de concevoir son rôle comme celui d'un nomenclateur ou d'un documentaliste, il s'efforce de retrouver toutes les dimensions qui ont structuré le jansénisme lorrain au cours de son évolution. Car celui-ci, contrairement à ce qui fut longtemps affirmé, a été un courant ample, profond, durable et original. Et l'auteur s'est plu à faire ressortir à la fois la spécificité de sa tradition, la fluidité de sa géographie, la diversité de ses liens, la variété de ses formes successives et la solidité de ses enracinements.

Au milieu du XVII^e siècle, la Lorraine se caractérise comme un pays de survivance, qui, par ses institutions, sa mentalité, sa structure politique, garde des aspects de civilisation médiévale et demeure proche du Saint-Empire dont elle est détachée ; mais aussi comme un pays de contact et de brassage, où l'indépendance du clergé séculier et la vitalité du monachisme favorisent la confrontation des doctrines et la constitution d'actifs foyers de vie spirituelle et de science sacrée. Le jansénisme y apparaît très tôt, à la fois comme un produit d'importation, un aspect de la réaction anti-protestante, et l'œuvre théologique des monastères que favorisent les évêques du duché. Après le bulle *Unigenitus* (1713), dont Groethuysen disait qu'elle était « un des plus grands événements qui soient arrivés dans l'Eglise », il évolue dans des voies propres :

alors qu'en France, le jansénisme profite de la faiblesse politique de la Régence et des conflits de classe qui opposent les deux ordres du clergé et l'engagent dans une volonté de réforme profonde de l'Eglise, voire une révolte des curés contre l'épiscopat, en Lorraine, l'autorité du duc Léopold, la personnalité des prélats et l'aisance des curés le préservent d'abord de la tentation richériste. La crise éclate pourtant, dix ans plus tard : le jansénisme lorrain perd alors tout appui épiscopal, devient le fait du second ordre, est contraint à la clandestinité et s'ouvre à l'influence de l'Eglise d'Utrecht ; à son tour, il devient presbytérien et anti-romain, mais toujours avec primauté de la revendication idéologique sur le conflit social. Rêve d'une démocratisation des structures ecclésiastiques, mythe du « bon curé » guidant ses ouailles au spirituel comme au temporel : la voie est tracée vers une Eglise nationale, à laquelle la Révolution donnera bientôt l'existence et dont un lorrain, l'abbé Grégoire, sera l'âme.

La différence des structures sociales explique ici un décalage d'évolution et une physiologie particulière. La Lorraine n'avait ni cette grande bourgeoisie parisienne qui offrit à la spiritualité de Bérulle et de Port-Royal son bouillon de culture, ni ce misérable clergé rural qui trouva dans la théologie augustinienne la forme idéologique de ses aspirations. De là ce caractère longtemps archaïsant du jansénisme lorrain, et sa force interne qui lui permit d'échapper à la dégradation du merveilleux convulsionnaire et de ne pas s'absorber dans la poussée richériste.

Au terme de cette consciencieuse étude, une question très générale vient à l'esprit, sur le sens et la continuité du développement du « jansénisme », de l'*Augustinus* à l'Eglise constitutionnelle. Trouve-t-on, au terme, une forme « amoindrie, dégradée, déviée parfois » comme l'écrit R. Taveneaux ? Peut-être, mais il existe toujours un jeu de critères qui permet de porter ce jugement sur tous les mouvements religieux qui ont duré. En fait, on se heurte une fois de plus au problème qui n'a jamais encore été étudié méthodiquement, des transformations internes de ceux-ci, de leur continuité à travers discontinuités, différenciations et assimilations. Dans le cas du jansénisme, le schéma générateur semble bien la *contre-réforme*, dont l'augustinisme a été l'aspect initial en même temps que le cadre théologique : puis, le *contre* s'est déplacé du protestantisme au romanisme, en même temps que s'élargissait le programme de *réforme*. Un processus analogue s'observe plus récemment dans le Modernisme. L'évolution du

protestantisme en offrirait aussi maints exemples. Or l'histoire, même sociale, se montre surtout sensible à la succession des phénomènes que les événements ne cessent de produire et à laquelle on demande l'image réelle du mouvement : ce faisant, ne s'abandonne-t-on pas à une sorte d'empirisme qui laisse échapper des phénomènes moins apparents, moins « historiques », mais hors desquels il n'y a que nominalisme à parler de jansénisme ? Remarques qui ne visent en aucune façon à glisser sous l'éloge une critique indirecte, mais à suggérer le travail plus spécifiquement sociologique qui reste à accomplir.

E. P.

196 TAVENEAUX (René).

Les Jansénistes et le prêt à intérêt. Choix de textes, introduction et notes. Paris, Thèse complémentaire de doctorat ès-lettres, 1960, 239 p. (dactyl.).

Dans ce travail, M. Taveneaux nous donne une étude sur les relations entre la religion et la vie économique et apporte une contribution d'une très grande valeur au problème posé jadis en termes peut-être trop généraux par Max Weber et par Richard Tawney. A ces synthèses brillantes, il préfère une série de précisions et de nuances qui montrent que l'histoire n'est jamais simple et que sa complexité même constitue son intérêt le plus grand. (Introduction page 1 à 35, bibliographie pages 36 à 48, 35 cotes d'archives, 61 titres de source imprimés, 32 titres de livres ; enfin 64 documents, de la page 49 à la page 239).

En effet, on pourrait supposer que les jansénistes sont un bloc et qu'ils apportent le poids de leur conviction à telle ou telle position, alors qu'en réalité ils se montrent très divisés. Les prélats de tendance janséniste française sont dans leur ensemble très fermes dans la condamnation du prêt à intérêt et restent dans la ligne de la théologie scolastique. Chez les théologiens et les prêtres on trouve des attitudes plus variées déjà. Parmi les jansénistes hollandais, les uns exilés français, issus de la classe de robe, familiers et respectueux d'une Eglise de type hiérarchisé, sont également hostiles au prêt à intérêt ; en revanche, le clergé de Hollande, issu d'une bourgeoisie marchande, est plus familier avec l'égalitarisme presbytérien et se montre beaucoup moins sévère à l'égard du système de crédit pratiqué couramment dans ce pays commercial.

Cette diversité d'attitudes s'explique aisément par les grands courants du temps. Le

17^e siècle et le 18^e siècle sont, à bien des égards et en simplifiant un peu les choses, au carrefour d'un certain nombre de mouvements nés intérieurement : la Réforme protestante, qui amène la notion du relatif, la réforme catholique qui veut une rénovation morale et intégrale, et d'autre part l'expansion économique, liée au développement du commerce et de la technique et qui rend nécessaires les formes nouvelles de crédit.

La plupart des prélats jansénistes, soutenus en cela par Bossuet dans son traité de l'usure, restent fidèles aux vieux principes dont on trouve l'expression dans le catéchisme de Cologne de 1575 par exemple : « Suivant la sentence de Jésus-Christ, quiconque prend ou demande plus qu'il n'a prêté, à cause du prêt seulement, est usurier ou larron ». Le Père Quesnel par exemple est dans cette ligne en disant en 1689 : « les laïcs s'éloignent de la perfection quand ils prêtent à intérêt ». C'est également le rigorisme strict d'un théologien comme Jean-Baptiste Gaultier (1685-1765) qui condamna formellement le prêt à intérêt, l'assurance, les ventes à crédit, etc. ; Le Semelier disait en 1740 : « La condition de financier est une de celles où il est difficile et comme impossible de vivre sans injustice. Le maniement de l'argent est presque toujours un sujet de tentation, même pour les personnes les plus détachées des biens de ce siècle ».

Ces condamnations s'inscrivent dans un ensemble montrant au moins de la méfiance vis-à-vis de la vie économique nouvelle. Ainsi ce texte : « Quoique le commerce en lui-même soit innocent, il ne l'est pas dans la manière dont la plupart l'exercent. On est dans une disposition habituelle de préférer son intérêt à celui du prochain, de profiter de ses pertes, de son ignorance, de ses besoins, de lui ôter le nécessaire pour se procurer de l'abondance. Ceux qui vendent et ceux qui achètent ont rarement un esprit d'équité, de bonne foi et de sincérité. Tout est au-dessous du prix quand on achète et au-dessus quand on vend » (1735-1753).

Ces positions doctrinales ont été reprises maintes fois au cours du 17^e et du 18^e siècles par les théologiens et par les prélats jansénistes. M. Taveneaux cite de nombreux textes de ce point de vue et sa thèse est à cet égard d'une richesse de documentation considérable. Toutefois, c'est peut-être dans le domaine de la réaction contre ces condamnations traditionnelles que se trouvent les textes les plus nouveaux ou tout au moins les moins connus.

La réaction que l'on voit se dessiner dans

certain milieux jansénistes est double : elle est d'abord une réaction inspirée par la théologie même. Certains de ces jansénistes veulent établir une dissociation entre l'Écriture et la scolastique. Ils estiment justement que les condamnations contre le prêt à intérêt ne trouvent pas leurs racines dans les textes sacrés, mais sont des créations du raisonnement des théologiens et des philosophes scolastiques. Ainsi, Dom Thierry de Viaixnes déclare en 1728 : « Les règles du commerce pour la société civile ne sont pas de la compétence des Eglises et de ses ministres, mais uniquement de la juridiction des souverains, fussent-ils païens ou hérétiques ».

Mais à côté de cette réaction de caractère théologique, il en est une en quelque sorte pratique. On sait qu'en 1724 l'évêque Varlet, suspens pour jansénisme, a sacré un archevêque en Hollande ; il assure ainsi une succession épiscopale à l'Eglise d'Utrecht. Cette Eglise catholique de Hollande était beaucoup moins liée au monde rural et à la classe de robe que l'Eglise catholique de France. Elle vivait dans l'atmosphère d'activité commerciale intense qui était celle des Provinces unies depuis le début du 17^e siècle. Or, les catholiques hollandais pratiquaient le prêt à intérêt avec le consentement tacite de leurs curés et de leurs évêques, et cette pratique était, pour les catholiques français, un scandale. Les jansénistes se trouvent donc devant une alternative : ou bien s'ils condamnent le prêt à intérêt, ils vont se trouver coupés de la vie du pays où ils résident, où le prêt à intérêt est consacré officiellement par la loi et par l'usage, ou bien, s'ils ne condamnent pas le prêt à intérêt, ils se coupent de l'Eglise janséniste française, et l'évêque Varlet ne peut consacrer lui-même son successeur que sur la promesse expresse qu'il condamnera les formes de crédit en usage en Hollande.

Dans cet ensemble de difficultés qui n'étaient pas, on le voit, des difficultés liées à de vulgaires questions d'intérêt, il y a toute la vie d'une Eglise, d'un groupe humain, et on pourrait trouver toutes les nuances dans les positions vis-à-vis du problème. Certains se cantonnent dans la condamnation traditionnelle. D'autres, au contraire, signalent les conséquences extrêmes qu'aurait la suppression du prêt à intérêt : par exemple, « cent mille ouvriers sans pain puisqu'ils seront sans travail ; partout la misère, la faim, le désespoir, les gémissements, les cris, la maladie et la mort, et c'est au nom de mon Dieu qu'on les égorgerait ainsi » (1763) ; « le propriétaire, l'artisan, le manœuvre éprouveront un nouvel ordre de choses, croiront vivre dans une nou-

velle constitution nationale et se rapprocheront par une misère commune de l'égalité naturelle » (1780). Entre ces deux positions extrêmes — la condamnation absolue du prêt à intérêt et sa justification totale ou partielle —, on rencontre enfin des théologiens et des prélats qui s'essaient à une position intermédiaire.

Bien entendu, ces heurts des idées et des doctrines ont été en s'estompant, et ceci, par le progrès et en définitive la victoire de ceux qui toléraient le prêt à intérêt. En France, l'influence progressive du monde de la finance, le développement des banques de crédit et l'évolution même des idées, l'affirmation d'un droit à la propriété et à son usage, le sens de la valeur du temps qui est une notion, au fond, relativement récente (un théologien janséniste disait : « Le temps est à Dieu, c'est une vérité indiscutable », 1749), tout cela évidemment porte la disparition ou tout au moins l'atténuation des condamnations du prêt à intérêt.

Les jansénistes même évoluent aussi pareillement. Ils sont devenus de plus en plus un groupe de laïcs, de magistrats, de bourgeois férus de rationalisme moral contre la scolastique thomiste. Ils restent chrétiens, ils attachent certainement une grande valeur aux textes sacrés où justement ils ne trouvent pas en propres termes la condamnation de l'usure.

Enfin, l'idée de bonheur est une idée qui circule au cours du 18^e siècle ; si donc le prêt à intérêt facilite la vie des sociétés, assure leur stabilité, contribue à leur bonheur, se pourrait-il que Dieu interdise quelque chose dont les fruits sont si raisonnables ? Par delà les controverses proprement théologiques et d'idées, se révèle un conflit entre deux types de civilisation technique : à une société fondée depuis des siècles sur la petite propriété agricole et artisanale, et qui reste au fond l'idéal, non seulement des théologiens rigoristes, mais même des philosophes comme Rousseau et de leurs disciples comme Robespierre, commençaient à s'opposer les formes d'une civilisation radicalement nouvelle, liée à la machine et au commerce de l'argent. C'est en définitive celle-ci qui devait triompher, mais non sans de profondes résistances.

On voit donc que la thèse de M. Taveneaux, par les documents qu'il cite et qui sont souvent d'une originalité totale, pratiquement très peu connus ou même inédits, dépasse largement en intérêt le monde strict du jansénisme et la question précise de l'usure. C'est toute l'évolution de la civilisation, morale et technique, des temps modernes qui se trouve ainsi éclairée par des textes précis et

vivants. Ceci est ordonné avec un soin supérieur, une intelligence organisatrice et un sens historique dont on ne peut que souligner les grandes qualités.

J.A. L.

197 THUN (Theophil).

Die Religion des Kindes. Eine Religionspsychologische Untersuchung. (La Religion de l'Enfant ; enquête de Psychologie religieuse). Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1959, 276 p.

Malgré l'intérêt théorique et pratique que présente le terrain de rencontre de la psychologie avec la sociologie religieuse, le nombre des études consacrées aux représentations religieuses de groupements déterminés demeure malheureusement fort restreint. Cette enquête, menée par un instituteur, auprès d'élèves âgés de six à dix ans, de religion catholique et protestante, mérite de ce fait toute notre attention.

En ayant recours à des entretiens libres et spontanés aussi bien avec des écoliers en classe qu'avec des enfants isolés spécialement choisis, on a pu recueillir des réponses portant sur l'idée que ces enfants se faisaient de Dieu, du Christ, du Ciel, de l'Enfer, des Anges, du Démon, de la Création du Monde, de la Foi, de l'incrédulité, du péché, etc...

Les réponses montrent, dans l'ensemble, un vif intérêt et une grande ouverture à la Foi, à peine touchée par le doute et nettement marquée par le milieu. Elles mettent également en lumière les éléments magiques de l'expérience enfantine et son anthropomorphisme. Les différences observées sont liées, de toute évidence, à l'appartenance confessionnelle et sociale. A cet égard, il est particulièrement intéressant de noter les nuances dans la capacité de discernement moral.

Il reste à souhaiter que les multiples aspects stimulants de cet ouvrage suscitent d'autres études semblables qui aborderaient l'univers religieux de l'enfance en tenant compte essentiellement de l'influence exercée par les facteurs sociaux.

F. F.

198 TRIMINGHAM (J. Spencer).

Islam in West Africa. (L'Islam dans l'Afrique de l'Ouest). Oxford, Clarendon Press, 1959, X-262 p., 1 carte h.-t.

Ce livre décrit une confluence : le déversement de l'Islam, religion prestigieuse, universaliste, véhiculaire d'un style de vie et d'une culture, à travers l'Afrique occidentale noire : rectangle dont les angles seraient la Mauri-

tanie, le Tchad, le Cameroun. Cette expansion se réalise d'une façon à la fois rapide et insidieuse, mais sans transformer totalement le milieu : au contraire, en se moulant, en se mêlant aux obstacles. Elle s'effectue dans le sens Nord-Sud, des pays arabes musulmans vers les pays noirs (le christianisme, lui, suit une direction Sud-Nord, des côtes vers l'intérieur). Entre ces deux courants demeure un centre encore résistant d'animisme, mais les villes, aboutissement de caravanes, puis de moyens de transport plus modernes, lieux de résidence des commerçants, sont déjà atteintes et pour la plupart islamisées.

Il semble que la dynamique de l'expansion a varié suivant les époques : elle n'a presque jamais été le *jihad* (guerre sainte) des premiers temps de l'Islam, mais, dès le XIII^e siècle, une conquête pacifique, presque de « bouche à oreille » : récits et actions de marchands, de voyageurs, qui, africains eux-mêmes, font désirer, plus encore qu'une religion, une culture, un mode de vie d'ampleur universelle et, surtout, sentis comme africains. Si autrefois les conversions étaient communautaires, ou, à tout le moins, le fait de la classe dirigeante, il semble qu'actuellement les conversions soient individuelles, plus solides car adhésion à une religion, à une morale, et non plus à un mode d'existence ou à une culture.

L'Islam, en Afrique noire, a certes perdu de sa pureté originelle : il a composé avec les coutumes préexistantes, plasticité qui, par ailleurs, est l'une des causes de sa réussite. Mais il a, surtout dans les villes, ou même les gros villages, imposé son style de vie, ses interdits, sensibles dans la vie commerciale, ses signes (architectures, vêtements...).

Mais cet Islam, à notre époque surtout, se trouve en contact avec de nouvelles idéologies, dont le communisme : il semble que l'Islam africain ne soit pas une très grande barrière contre son expansion, puisque les pays les plus islamisés (75 à 100%) semblent le plus touchés par lui. Mais les récents convertis, non plus en communauté, mais individuellement, sont plus fermes et sauront peut-être mieux résister. D'autre part, l'Islam se heurte à un christianisme plus vivant, conduit maintenant par un clergé indigène et non plus étranger, qui « africanise » lui aussi cette religion, sentie jusqu'alors comme « occidentale ». Enfin, le laïcisme de la civilisation technique, qui se répand en même temps que les produits et les machines, s'attaque aussi, par la voie du mode de vie et de la transformation des mœurs, à l'Islam. Que va-t-il devenir dans cet « entrechoquement » de courants ?

Ce livre est donc d'un grand intérêt, et il n'existe pas, à notre connaissance, d'ouvrage équivalent en langue française. L'auteur a une connaissance directe du milieu, mais déjà ancienne (1952), et n'a rédigé son ouvrage qu'après dépouillement de ses statistiques, enquêtes, notes d'observations. Aussi, ces sociétés évoluant rapidement ces dernières années, faut-il garder une certaine prudence dans ces appréciations. Plutôt qu'un jugement de valeur, l'auteur nous donne des exemples typiques, pris dans telle ou telle tribu, et tente d'interpréter ces données brutes. Exposé très didactique — donc plus honnête que brillant — qui rapporte une masse de faits, de notations ethnographiques, sociologiques ou religieuses (résultant le plus souvent d'enquêtes sur place) : l'auteur analyse, pour chaque point de vue du phénomène envisagé (modes de conversion, influence de l'Islam sur les sociétés africaines aux divers niveaux du surnaturel, de la personnalité humaine, des institutions, des survivances, des vieilles religions et des structures traditionnelles, du mode de vie, de l'économie, etc...), le comportement des tribus — ou des individus — les plus représentatives.

Appendices, tableaux, glossaire et cartes en font un ouvrage de consultation aisée.

J.-P. C.

199

VANDER GUCHT (R.).

Les Socialistes et la Religion. Quelques aspects de leur attitude actuelle. Bruxelles, La Pensée catholique, 1959, 112 p.

L'auteur a voulu exprimer une enquête d'opinion, sans prétention scientifique (p. 6) et dans le domaine de la documentation écrite. Il a retenu : 1) l'œuvre de Vandervelde, 2) les principales études publiées sur ce sujet dans les revues socialistes des quinze dernières années, 3) un « sondage » sur un certain nombre de numéros de deux journaux socialistes : *l'Action* et *La Gauche*... Dans les limites où elle entend se circonscrire, et s'agissant d'une enquête tout à fait exploratoire, l'étude est certainement utile, suggestive, à peine gâtée par les préoccupations normatives et polémiques. L'analyse de contenu demeure cependant assez informelle. Mais le but de l'auteur était de se livrer avant tout à une rapide investigation pilote. On ne peut que s'associer à son vœu « de voir bientôt son travail dépassé par une série d'études plus fouillées qu'il aura peut-être contribué à susciter ».

H. D.

200

VERCORS et al.

Morale chrétienne et morale marxiste. Paris, La Palatine, 1960, 236 p. (Coll. Christianisme et actualité).

Un débat publié sur ce thème a récemment confronté, sous la présidence de Vercors, trois marxistes et trois catholiques : La science et la morale sont-elles réciproquement étrangères ? (G. Besse et Dr. Chauchard) ; Qu'est-ce que l'homme ? (G. Murry et Cl. Cuénot) ; Fins et moyens (R. Garaudy et Cl. Tresmontant). Dialogue aux dés pipés ? Non, sans doute, si l'on définit bien, au préalable, le niveau auquel sont situées les deux morales examinées et qui n'est rien moins que sociologique : moyennant quoi, elles semblent affines sur tout le trajet qui sépare « les causes premières et les fins dernières ». Mais faute de cette définition préalable, on reste au seuil d'une discussion véritable.

E. P.

201

VOLL (Dieter).

Hochkirchlicher Pietismus, die Aufnahme der evangelikalen Traditionen durch die Oxford-Bewegung in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. (Le Piétisme de haute Eglise, l'accueil des traditions évangéliques par le Mouvement d'Oxford dans la seconde moitié du XIX^e siècle). Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1960, 136 p. (Vol. XIX de la X^e Série des « Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus »).

Cette courte thèse est une importante contribution à une meilleure connaissance de l'Anglicanisme contemporain. Dans une première partie, l'auteur examine ce que fut le Réveil en Angleterre après avoir très rapidement rappelé les caractéristiques de la Church of England avec ses trois tendances traditionnelles, *High Church*, *Low Church* et *Broad Church* et caractérisé l'importance de l'influence de John Wesley et du Méthodisme sur l'Évangélisme ecclésial. Puis il envisage le Mouvement d'Oxford, insistant sur ce qu'il appelle son ritualisme. Bien entendu la partie fondamentale de l'ouvrage tourne autour des rapports du mouvement évangélique et des traditions anglo-catholiques ; cela se marque par la création de la Mission populaire anglicane et la naissance d'un Évangélisme de haute Eglise qui se développe autour de George Howard Wilkinson qui vécut de 1833 à 1907 et de son équipe (essentiellement Body, Bodington et Mason) ; l'influence de Wilkinson fut d'autant plus grande que en 1883 il fut nommé Evêque de Truro en Cornouailles, un haut lieu du Méthodisme. L'auteur consacre

également quelques pages à ce qu'il appelle l'Évangélisme ritualiste qu'il oppose ainsi à l'Évangélisme méthodiste. Enfin il conclut sur une étude du sens et du devenir du piétisme de haute Eglise, envisageant tour à tour sa place dans la littérature historique et dans l'histoire même de l'Eglise anglicane. On lira avec beaucoup d'intérêt les pages très neuves, trop courtes et pas assez sociologiques à notre gré, que l'auteur consacre à la piété dans la vie anglicane et il termine sur les possibilités d'un dialogue luthéro-anglican. On regrette cependant que l'auteur n'ait pas approfondi davantage les influences possibles d'un piétisme de haute Eglise luthérien qui a existé en Allemagne dès la fin du XVIII^e siècle au moins en certaines régions. Cette étude n'est certes pas absolument originale mais elle a le mérite de regrouper des documents et des faits généralement dispersés. Elle rendra de grands services.

F.G. D.

202

WALEY (Arthur).

The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China. (Les Neufs Chants. Etude sur le chamanisme dans la Chine ancienne). Londres, Allen and Unwin, 1955, 64 p.

En transposant en anglais les *Kieou ko*, les Neufs Chants, M. Waley a ajouté un nouveau chaînon à la série des traductions du chinois et du japonais que nous lui devons. La version anglaise des neuf poèmes religieux est remarquable, et cela en dépit des grandes difficultés que la langue chinoise présente. Vu l'absence du nombre, du genre, du temps et, souvent, du sujet grammatical ainsi que des pronoms personnels, le traducteur est souvent obligé de choisir entre plusieurs possibilités, une interprétation forcément discutable (pp. 16 et 25) : citons comme exemple le titre du Song VII, que Maspero traduit par « La Princesse de l'Orient » (*Journal Asiatique*, vol. CCIV, 1924, p. 21-23) et qui apparaît dans la traduction de Waley comme « The Lord of the East ».

Les Neuf Chants font partie d'un ensemble de poèmes, les *Tch'ou-ts'eu*, datant de la fin du 4^e et du début du 3^e siècle avant notre ère. La tradition en attribue vingt-cinq, parmi lesquels les Nine Songs, à K'iu Yuan, homme d'Etat du royaume féodal de Tch'ou, qui semble avoir trouvé une fin tragique en exil vers 285. Les *Tch'ou-ts'eu*, les « Elégies de Tch'ou », introduisent dans la littérature chinoise, une nouvelle forme poétique, des vers très libres, un lyrisme personnel jusqu'alors

inconnu ; elles devaient avoir un succès immense qui dure encore de nos jours. Les Neufs Chants occupent une place à part dans l'œuvre du poète, dont ils sont « le recueil le plus ancien » (Maspero). Ils s'attachent à des cérémonies religieuses et remontent probablement à des prototypes beaucoup plus anciens (p. 17).

Délibérément, Waley ne mentionne pas K'iu Yuan. Laissant à d'autres de s'occuper de l'auteur présumé des Neufs Chants (p. 17), il voit en eux une manifestation du « chamanisme chinois » ; et en effet, leur premier commentateur (vers 120 après J.-C.) reconnaît déjà, malgré l'interprétation allégorique d'usage (p. 16), qu'ils traitent de *wou* : sorcières, sorciers, — ce que Waley traduit, à la suite d'autres auteurs d'Extrême-Orient et européens (p. 9), par chamans, chamanes. Ce sont ces *wou* qui sont les acteurs des voyages mystiques dans le monde céleste que décrivent les Neufs Chants, et qui entrent en union amoureuse avec la divinité — le chaman avec la déesse, la chamane avec le dieu (p. 15) — et éprouvent des sentiments de tristesse quand la divinité s'est retirée.

Certains savants hésitent à parler de chamanisme hors du domaine de l'Asie septentrionale. Mais il ne faut pas craindre, nous semble-t-il, de reconnaître ce phénomène, avec Mircea Eliade, en de vastes parties du monde, où il présente plus ou moins les mêmes lignes caractéristiques que chez les Sibériens et les Tongouses. Chez ceux-ci comme chez les Chinois des Neufs Chants, l'ascension dans un monde supérieur, les chevauchées fantastiques et les rencontres avec les esprits sont l'aboutissement d'une technique de l'extase exercée par des professionnels — les *wou* étaient toujours caractérisés comme tels — essentiellement archaïque (Mircea Eliade), produit d'une société où les grands systèmes religieux n'existent pas encore ou sont seulement en état de gestation. Quand ceux-ci dominent une société ou ses couches supérieures, tout ce qui est chamanisme est méprisé et ses tenants, les chamans, dégradés aux catégories de sorciers et de sorcières, charlatans de foire, etc. Le chamanisme disparaît alors, même si l'on en trouve des survivances à côté ou même à l'intérieur des grandes religions.

Le royaume de Tch'ou d'où proviennent les Neufs Chants présente aux 4^e et 3^e siècle avant J.-C. de larges traits d'une société archaïque. Il se trouvait encore en marge des Etats hautement civilisés de la vieille confédération chinoise. S'étendant du Ngan-houei à l'est jusqu'aux régions des sources de la rivière Han à l'ouest, et dépassant le Yang-

tseu et le lac Tong-t'ing au sud, il était encore peu sinisé et considéré comme demi-barbare. A l'ouest et au sud, ses frontières se perdaient dans des régions sauvages et à peu près inconnues. Encore longtemps après les Neufs Chants, Teh'ou était, pour les Chinois, un pays de mystère et de sorcellerie, où s'exerçaient des cultes primitifs loin de leur religion officielle. Ces chants en sont un témoignage et nous autorisent à parler d'un chamanisme chinois.

L'Introduction et les commentaires de Waley qui accompagnent chacun des chants donnent, d'une façon concise, sur ce phénomène de l'histoire des religions en Chine et les faits apparentés comme la possession, des renseignements nombreux basés sur une documentation chinoise. Signalons en particulier la note intéressante sur la « possession » considérée comme forme typique du chamanisme en Chine depuis au moins le 2^e siècle après J.-C. (p. 24) et où Mircéa Eliade verrait facilement du « chamanisme aberrant ».

G. D.

203

WHITLEY (Oliver Read).

Trumpet call of Reformation. (Les Clairons appellent à la Réforme). St Louis (Missouri), The Bethany Press, 1959, 252 p.

Cet ouvrage américain tente de décrire l'évolution sociologique d'une secte née au début du XIX^e siècle sur la « frontière » : les Disciples du Christ, qui comptent maintenant aux environs de deux millions de membres. M. Whitley, qui est Disciple lui-même et de la tendance la plus libérale, commence par nous donner un chapitre intitulé : « Les années de formation d'un mouvement religieux : de la secte à la dénomination ». Le lecteur a droit ici au rappel de la plupart, sinon même de toutes les typologies de la secte et de la dénomination, et des théories expliquant le passage de l'une à l'autre. L'analyse ne s'accompagne d'aucune critique, ni d'aucun choix en faveur de l'une ou de l'autre de ces spéculations. Le reste de l'ouvrage montre, dans le cas particulier des Disciples, combien tout cela est vrai ! On ne peut s'empêcher de penser, en fermant le livre, à ces thèses — dont on espère l'ère partout passée —, où, à partir de conclusions empruntées à une quelconque et haute autorité, un candidat s'efforce de durer deux cent pages, en glosant de son mieux. L'auteur de notre ouvrage suit, pour le fond, les idées exposées par H.R. Niebuhr dans ses *Social Sources of Denominationalism*. Mais on sait que cet auteur a nuancé ses conceptions

premières à partir de son *Kingdom of God in America*. Il aurait fallu le signaler et discuter ses positions successives.

Alexander Campbell, pasteur presbytérien fondateur de la dissidence en question, donna comme but à ses efforts de rassembler tous les « croyants » pour restaurer l'Eglise sur le modèle du N. T. et mettre un terme aux divisions ecclésiastiques en refusant toute autorité en dehors de la Bible seule. Bien entendu, cela ne fit qu'une secte de plus. L'auteur de l'ouvrage recensé montre bien l'adaptation du but de Campbell aux conditions de la frontière. Il met également en relief, avec beaucoup d'érudition, le parallélisme entre l'évolution des conditions de vie des adeptes et leur croyance. Encore peut-on regretter que M. W. n'ait pas suffisamment fouillé l'étude des attitudes de départ du fondateur, ce qui le mène à relever des contradictions là où il y a surtout, semble-t-il, des expressions pseudo-définitives d'un caractère tranchant et développement de certaines tendances aux dépens d'autres, les unes et les autres existant au départ dans une problématique ambiguë. Ce travail se termine sur d'intéressantes réflexions à propos de l'attitude négative des Disciples devant les problèmes de l'Information et de la Politique. L'appel de l'auteur en faveur d'une action socio-politique, vue sous l'angle des devoirs de son Eglise, dépasse le cadre de cette recension. Encore fournirait-elle matière à une intéressante étude de psycho-sociologie.

Dans l'ensemble, l'ouvrage est bien informé, mais sa problématique n'a pas été suffisamment pensée. On a relevé des fautes d'impression, dont une, p. 135, ligne 22, enlève tout sens à la phrase où il semble manquer un mot (ajouter *should* après *movement*).

J. S.

204

Zur Situation der Kirche in Oesterreich. Eine erste Bilanz der kirchlichen Sozialforschung. (Sur la situation de l'Eglise en Autriche. Un premier bilan de la recherche socio-ecclésiastique). Vienne, I.C.A.R.E.S., 1960, II-71 p., polytypé, plus cartes et graphiques (Bericht Nr 50).

Le cinquantième rapport de l'I.C.A.R.E.S. est une synthèse récapitulative des précédents, dont nous avons parlé à maintes reprises ici. Un texte précis et ramassé présente un grand nombre de tableaux statistiques, cartes et graphiques concernant les proportions entre population totale, catholiques et pratiquants, sous l'angle géographique, politique, démo-

graphique et socio-professionnel. Les typologies en usage à l'I.C.A.R.E.S. pour classer les individus, les paroisses ou les conjonctures pastorales (par région ou par classe sociale)

sont exposées et exemplifiées. C'est dire que ce travail déborde largement l'intérêt d'un bilan sociographique.

J. M.

Les dépouillements de revues et recensions d'ouvrages en vue du présent Bulletin Bibliographique ont été assurés par : Roger BASTIDE, J.-P. CHARNAY, Jeanne CUISINIER, Henri DESROCHE, Thomas DIOP, Guillaume DUNSTHEIMER, François-G. DREYFUS, Friedrich FURSTENBERG, François-A. ISAMBERT, Gabriel LE BRAS, J.-A. LESOURD, Marie-Louise LETENDRE, Jacques MAITRE, Christiane MARCILHACY, Marie-Rose MAYEUX, Michel MESLIN, Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, Emile POULAT, Antonio QUERIDO, Jean SEGUY, Monique VINCienne.